

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३५
फेब्रुवारी १९८२
अंक ५

५.२.८२
८५६३

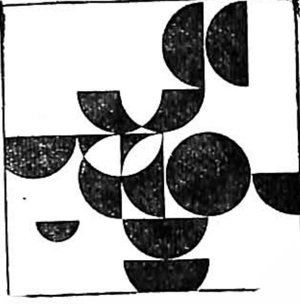


राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३५ । अंक ५ । फेब्रुवारी १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक ‘ नवभारत ’ मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवभारत

फेब्रुवारी १९८२

अ नु क्र म

लेखक–परिचय

★ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** कवी, चिकित्सक लेखक व कॉन्टिनेंटल प्रकाशनचे मालक, कॉन्टिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे–४११ ०३०. ★ **अशोक चौसाळकर :** अधिव्याख्याता, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर–४१६ ००४. ★ **व. त्रि. चिपळोणकर :** मराठी विश्वकोशातील भौतिकीचे अभ्यागत संपादक, भौतिकीचे निवृत्त प्राध्यापक (इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई), फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **यदुनाथ थत्ते :** माजी संपादक 'साधना' साप्ताहिक; क्षिप्रा, पत्रकारनगर, पुणे–४११ ०१६. ★ **व्यंकटेश आत्राम :** सिनेटर, नागपूर विद्यापीठ; संस्थापक-सचिव आदिवासी संशोधन समिती, अमरावती; संघटक आदिवासी समाजसेवा समिती, कचनूर (जि. वर्धा). ★ **वि. भि. कोलते :** मराठीचे साक्षेपी समीक्षक, सेवानिवृत्त प्राचार्य व माजी कुलगुरू नागपूर विद्यापीठ, नवी रामदास पेठ, नागपूर. ★ **रा. ग. जाधव :** मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई–४१२ ८०३. ★ **सौदामिनी चौधरी :** मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासक, काही काळ मराठीचे अध्यापन; १४४२ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

संपादकीय

भारत आणि इंग्रजी

इंग्रजांचा राजकीय अंमल भारतावर बसल्यामुळे इंग्रजी भारतावर व म्हणून महाराष्ट्रावर लादली गेली यात शंका नाही. एकोणिसाव्या शतकात इंग्रजांनी आपली शिक्षणव्यवस्था जेव्हा भारतात सुरू केली, तेव्हा इंग्रजी जाणणारे दुभाषी भारतीय पुरेशा संख्येने दुय्यम दर्जाचे शासकीय अधिकारी उपलब्ध असावेत हा तिच्यामागचा एक महत्त्वाचा उद्देश होता. हुषार ब्राह्मण आणि तत्सम जातींची मुले इंग्रजी शाळांत शिकू लागली ती शासकीय व्यवस्थेत जागा मिळाव्या – सरकारी अधिकारी म्हणून, किंवा वकील, इ. म्हणून – यासाठी शिकू लागली. पण इंग्रजी भाषेद्वारा ह्या मुलांना एक नवीन आणि अद्‌भुत बौद्धिक जगाचा शोधही लागला. एका वेगळ्या प्रकारच्या ललित साहित्याशी, संस्कृत भाषेतील साहित्याहून अधिक विविध, अधिक समृद्ध, वास्तव जीवनाच्या सर्व अंगांना अधिक जवळून भिडणाऱ्या अशा साहित्याशी त्यांची गाठ पडली. इतिहास, सुव्यवस्थित आर्थिक, राजकीय, सामाजिक विचार, भौतिक विज्ञाने, आणि ह्या सर्व प्रकारच्या ज्ञानाची चिकित्सा करणारे आणि सामाजिक जीवनाला दिशा देण्याची जबाबदारी स्वीकारणारे तत्त्वज्ञान यांचे संपन्न भांडार इंग्रजी भाषेद्वारा त्यांना सापडले. ह्या सर्व ज्ञानाची आणि त्यात मूर्त झालेल्या अमूर्त, प्रगल्भ विचाराची वाहक असलेली अशी समृद्ध आणि कार्यकुशल भाषा या स्वरूपात इंग्रजी भाषा त्यांना दिसली. केवळ राजकीय शासनाची भाषा ह्या स्वरूपात नव्हे.

इंग्रजी राज्यकर्त्यांतील बऱ्याच जणांना त्यांच्यावर येऊन पडलेल्या किंवा त्यांनी आपण होऊन स्वीकारलेल्या 'सुसंस्कृतीकरणा'च्या कार्याची (सिव्हिलायझिंग मिशन) जाणीवही होती. भारत हा त्यांच्या दृष्टीने अडाणी, अंधश्रद्ध, विचित्र आणि अनेकदा अमानुष रूढींच्या गुलामगिरीत जगणाऱ्या लोकांचा देश होता. भारतीय समाज रानटी टोळ्या ज्या अवस्थेत जगतात तिच्या बाहेर पडला होता. पण त्यानंतर त्याची बौद्धिक प्रगती रुद्ध झाली होती. ह्या समाजाचा जिवंत मानवी संस्कृतीत प्रवेश करून देणे हे इंग्रजांचे ऐतिहासिक, कदाचित ईश्वरदत्त कार्य होते. ह्या संस्कृतीचा आशय असलेले ज्ञान भारतीयांना शिकविणे आवश्यक होते आणि यासाठी त्यांना इंग्रजी भाषा शिकविणेही आवश्यक होते. तेव्हा इंग्रजी माध्यमावर आधारलेली जी शिक्षणव्यवस्था इंग्रजी राज्यकर्त्यांनी सुरू केली, तिच्या मागे केवळ शासकीय सोयीचा विचार होता हे म्हणणे अन्याय्य ठरेल.

भारतीय संस्कृतीचे हे मूल्यमापन आपल्याला कितीही खटकले, तरी ते एकंदरीत वास्तव होते यात शंका नाही. समजा, एल्फिन्स्टनसाहेबांनी दुसरे बाजीराव पेशवे यांना असा प्रश्न विचारला असता, की 'आपले राजकीय तत्त्वज्ञान काय आहे?' तर पेशवे बुचकळ्यात पडले असते. ह्या प्रश्नाचे उत्तर त्यांच्यापाशी नव्हते म्हणून नव्हे, तर हा प्रश्नच त्यांना समजला नसता म्हणून. पेशव्यांचे कर्तबगार, चाणाक्ष मुत्सद्दी म्हणून नावाजलेले कारभारीही बुचकळ्यात पडले असते. एक जोमदार वैचारिक परंपरा ब्राह्मणांनी जरी टिकवून धरली होती, तरी एके काळी व्यापक असलेली ही परंपरा अतिशय संकुचित झाली होती. ही परंपरा आता केवळ धार्मिक राहिली होती. धर्मशास्त्राचा आणि मोक्षशास्त्राचा विचार होत होता. पण अर्थशास्त्र आणि कामशास्त्र ही शास्त्रे, शास्त्रे म्हणून, लुप्त झाली होती. पेशवाईत ज्या इमारती बांधल्या गेल्या, त्या शिल्पशास्त्रावरील ग्रंथांना अनुसरून बांधल्या गेल्या नव्हत्या. आणि कुणी कल्पक कारागिराने जर बांधणीत काही बदल केला तर तो शिल्पशास्त्रावरील पुढल्या ग्रंथात नमूद होत होता असेही घडत नव्हते. तेव्हा येथे बौद्धिक जीवन नव्हते, शास्त्रे नव्हती,

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रगल्भ, शिस्तबद्ध विचार नव्हता, आणि म्हणून या सर्वांचे माध्यम असलेली अशी भाषा नव्हती. विचारांची मांडणी करणारे, चिकित्सा करणारे गद्य मराठीत नव्हते.

आधुनिक ज्ञान आणि त्याच्यामागचा विचार, (ज्या प्रमाणात तो मराठीत आला त्या प्रमाणात तो) इंग्रजीतून आला, हे ऐतिहासिक सत्य आहे. पण हा केवळ ऐतिहासिक योगायोग आहे असे म्हणता येईल. अठराव्या शतकात राजकीय प्रभुत्वासाठी भारतात इंग्रज व फ्रेंच यांच्यामध्ये जी स्पर्धा होती, तिच्यात फ्रेंचांची सरशी होणे शक्य होते आणि फ्रेंच भाषेद्वारा हे सर्व ज्ञान आणि विचार मराठीत येऊ शकला असता. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे हे ज्ञान आपण आत्मसात करणे आणि त्याच्यात भर घालण्याची कुवत संपादन करणे आवश्यक होते. हे पाश्चात्त्य ज्ञान होते, पाश्चात्त्य भाषांत ग्रथित झालेले ते ज्ञान होते, तेव्हा कोणत्या तरी पाश्चात्त्य भाषेद्वारा किंवा भाषांद्वारा आपल्याला ते संपादन करावे लागले असते. पण ही तात्पुरती गरज होती. ह्या ज्ञानावर एकदा काबू बसविला आणि ते वाढविण्याची कुवत संपादन केली, की मग इतर भाषांचा पांगुळगाडा सोडून देता आला असता, पण असे घडले नाही.

आपण अशी कल्पना करू या, की एकोणिसाव्या शतकात इतर हिंदुस्तान जरी इंग्रजांनी पादाक्रांत केला होता, तरी (संयुक्त) महाराष्ट्र स्वतंत्र राहिला होता. श्रीमंत नानासाहेब पेशव्यांनी जर इंग्रजांविषयी पुरेशी जागरूकता दाखवून कवायती फौज संघटित केली असती, तोफा, दारूगोळा बनविणारे कारागिर पुरेशा संख्येने शिकवून तयार केले असते, फ्रेंचांशी संधान बांधून इतर भारतात त्यांचा इंग्रजांना शह दिला असता पण त्याबरोबरच त्यांना महाराष्ट्रापासून चार हात दूर राखले असते, तर हे शक्य झाले असते. आपली कल्पना पुढे अशी, की जपान जसा अमेरिकन आरमाराने दिलेल्या धक्क्याने जागा झाला तसा महाराष्ट्रही खडबडून जागा झाला. लष्करी, आरमारी बळ पाहिजे तर नौकानयन (म्हणजे गणित, भूगोल, भौतिक), शस्त्रास्त्रांची निर्मिती (म्हणजे धातुविद्या, रसायनशास्त्र, भौतिकी), वैद्यक (शरीरशास्त्र, जीवशास्त्र) ह्या कला आणि ही शास्त्रे हस्तगत केली पाहिजेत, त्यांच्यांत आघाडीवर राहिले पाहिजे ही खूणगाठ मराठी लोकांनी बांधली. ह्याबरोबरच ह्या कलांचे पोषण करणारे उद्योगधंदे उभारले पाहिजेत, म्हणजे राज्यकारभारामागे बरीचशी सुस्पष्ट अशी आर्थिक धोरणे असली पाहिजेत, अर्थशास्त्र शिकून घेतले पाहिजे, व्यापारी व्यवहारांचे नियमन करणारे कायदे केले पाहिजेत हेही त्यांनी ओळखले. थोडक्यात, आधुनिक शास्त्रे शिकून घेतली पाहिजेत आणि आधुनिक पद्धतीची शासनव्यवस्था येथे उभारली पाहिजे हे त्यांनी ओळखले. यासाठी आवश्यक असलेले ज्ञान आपल्या लोकांनी कुठून मिळविले असते ?

(अर्थात अठराव्या शतकात एखाद्या पौर्वात्य देशाने किंवा महाराष्ट्रासारख्या प्रदेशाने असे जागे होणे कठीण होते. तुलनेने ही गोष्ट एकोणिसाव्या शतकात अधिक सोपी होती. कारण एकोणिसाव्या शतकात ' आधुनिकते 'चा आघात पौर्वात्य देशांवर ज्या तीव्रतेने होत असे ती तीव्रता अठराव्या शतकात नव्हती. तरीसुद्धा ही गोष्ट अशक्य नव्हती. कारण आघाताची तीव्रता आघातामागील जोराबरोबर आहत वस्तूच्या संवेदनशीलतेवरही अवलंबून असते.)

आपण किंवा आपले पूर्वज केवळ इंग्रजीकडे वळले नसते किंवा बहुधा इंग्रजीकडे प्रामुख्यानेही वळले नसते. ते प्रामुख्याने फ्रेंचकडे वळले असते. कारण अठराव्या शतकात युरोपमध्ये सांस्कृतिक दृष्टचा फ्रेंच ही वरचढ भाषा होती. मेकॉलेने आत्मप्रौढीने असे विधान केले आहे की विज्ञान, आणि तत्त्वज्ञान यांच्यांत मूलभूत शोध इंग्रजांचे आहेत; फ्रेंच भाषेचे ऐतिहासिक कार्य ह्या शोधांचा आणि त्यांनी सिद्ध केलेल्या संकल्पनांचा युरोपमध्ये प्रसार करण्याचे आहे. ह्या विधानात काही तथ्य आहे. पण त्याच्यातून मेकॉलेची संकुचित प्रादेशिकताही दिसते. त्याच्यातील तथ्य हे, की विज्ञानाच्या मीमांसेच्या आणि सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात प्रभावी असलेली एक विचारधारा लॉकने

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सुरू केली. ही अनुभववादी विचारधारा होती आणि तिच्या मांडणीचे व विकासाचे श्रेय इंग्रजांना– बेकन, हॉब्ज्, लॉक– देणे योग्य ठरेल. इंग्रजांचा दुसरा अभिमानबिंदू म्हणजे न्यूटन. न्यूटनने आधुनिक वैज्ञानिक पद्धतीचे आणि वैज्ञानिक ज्ञानाचे सर्वमान्य मॉडेल निर्माण केले आणि त्याला स्थैर्य प्राप्त करून दिले. पण न्यूटन हा युक्लिड–आर्किमिडिस–गॅलिलिओ–केप्लर ह्या गणिती परंपरेतील आहे आणि ही परंपरा ग्रीक–युरोपीय आहे, ब्रिटिश नव्हे. आणि अनुभववादी (इंग्रज) लॉकपेक्षा गणिती (फ्रेंच) देकार्त ह्या परंपरेचा प्रवक्ता आहे. शिवाय अठराव्या शतकात गणितामध्ये इंग्लंडपेक्षा फ्रान्स अग्रेसर होता. पण युरोपच्या ह्या घरगुती उखाळ्यापाखाळ्यांत आपण रस घेण्याचे कारण नाही. अठराव्या शतकात युरोपमध्ये फ्रेंच ही प्रतिष्ठित भाषा होती. इतिहासकार गिबनने आपले पहिले पुस्तक फ्रेंच भाषेत प्रसिद्ध केले होते. त्याने ते अभिप्रायासाठी जेव्हा ह्यूमकडे पाठविले, तेव्हा ह्यूमने त्याला आपले पुढील लिखाण इंग्रजीतून करायचा सल्ला दिला. आणि कारण असे सांगितले, की फ्रेंच भाषेचे आताचे वैभव कितीही असो, काही काळानंतर इंग्रजीची फ्रेंचवर सरशी होणार अशी आपली खात्री आहे आणि ही खात्री अटलांटिक महासागराच्या दुसऱ्या तीरावर वसलेल्या अमेरिकेच्या भावी कर्तृत्वावर आधारलेली आहे. ह्या सल्ल्यात ह्यूमचे द्रष्टेपण दिसते. अर्थात हे द्रष्टेपण मर्यादित असते. आज इंग्रजीचे जे जागतिक स्थान आहे ते काही शतकांनंतर चिनी किंवा स्वाहिली भाषा घेणार नाही असे सांगता येणार नाही.

असो. आपण बहुधा फ्रेंच भाषेचा आधार घेतला असता. महत्त्वाची गोष्ट ही, की फ्रेंचद्वारा आपण युरोपीय विचारविश्वात प्रवेश केला असता. हॉब्ज आणि लॉक, पुढे ॲडम स्मिथ आपल्याला फ्रेंच भाषांतरांतून उपलब्ध झाले असते. अधिक चोख असलेल्या विद्वानांनी त्यांचे मुळातून वाचन करण्यासाठी इंग्रजी भाषा शिकून घेतली असती. पण ह्याच कारणासाठी पुढे एकोणिसाव्या शतकात अनेकांना जर्मन भाषा शिकावी लागली असती. कारण तत्त्वज्ञान, मानवी संस्कृतीचा इतिहास, भाषाविज्ञान, भौतिक शास्त्रे ह्या ज्ञानक्षेत्राच्या दृष्टीने एकोणिसावे शतक हे प्रामुख्याने जर्मन शतक आहे. म्हणजे आपण बहुभाषिक झालो असतो.

ज्ञानग्रहणासाठी आपण बहुभाषिक झालो असतो. पण आपला सर्व अंतर्गत व्यवहार मराठीतून झाला असता. हे ज्ञान आपण मराठीत आणले असते, ते मराठी लोकांच्या विचारात, व्यवहारात, बोलण्या-लिहिण्यात उतरले असते. उत्पादनात, व्यवस्थापनात, राजकीय, सामाजिक, शासकीय व्यवहारांत ते वापरताना त्याच्यात भर घातली गेली असती आणि ही भर मराठी सहकाऱ्यांच्या ध्यानी आणून देण्यासाठी मराठीतून व्यक्त झाली असती. पण ही भर पुरेशा महत्त्वाची असेल, तर युरोपीय संशोधकांसाठी कोणत्याही युरोपीय भाषेतही मांडण्यात आली असती. ज्ञानाचा व्यवहार आंतरराष्ट्रीय असतो, कारण तो मानवी व्यवहार असतो. विशिष्ट समाजापुरता मर्यादित असलेला तो व्यवहार नसतो. आपला अभ्युपगम (हायपॉथिसिस) असा आहे, की आपण प्रामुख्याने फ्रेंच भाषेतून युरोपशी संधान साधले. तेव्हा महाराष्ट्रीय संशोधकांनी आपले महत्त्वाचे शोध बहुधा फ्रेंच भाषेतून मांडले असते. पण ह्याबरोबरच एकटादुकटा मराठी संशोधक महत्त्वाचे शोध लावतो आणि ते जगापुढे आणण्यासाठी फ्रेंचमधून प्रसिद्ध करतो अशी आपली कल्पना नाही. आपली कल्पना अशी आहे, की महाराष्ट्रीय समाजाचा सर्व व्यवहार–उत्पादन, वितरण, व्यापार, शासन, न्यायदान, शिक्षण, संशोधन, इ. – मराठीतून चालला आहे. तेव्हा मराठी वैज्ञानिक, तंत्रज्ञ, उद्योजक, शासक यांचा एक मोठा परिवार अस्तित्वात आहे असे आपल्या कल्पनेत गृहीत आहे. आंतरराष्ट्रीय पातळीचे शोध लावणारा आपला मराठी संशोधक ह्या मराठी परिवारातून वर आला आहे, त्याच्याशी वैचारिक देवाण-घेवाण करीत पण मधूनमधून परदेशाच्या वाऱ्या करीत तो वाढला आहे आणि म्हणून हा परिवार त्याचा पहिला श्रोतृवृंद आहे. म्हणजे मराठी संशोधक द्विभाषी झाले असते. मराठी भाषिक आणि युरोपशी संबंध ठेवण्यासाठी युरोपीय भाषिक. शिवाय युरोपशी संबंध ठेवण्याचे कारण ही बौद्धिक संस्कृती आपण युरोपकडून

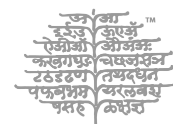
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

घेतली हे नसते, तर ज्ञानाचा गुरूत्वमध्य युरोप (आणि बृहद्युरोप) यांच्यामध्ये आहे हे असते. मराठी संशोधकांचा परिवार मोठ्या संख्येने आहे आणि तो जलद गतीने आणि मोठ्या प्रमाणावर ज्ञानात महत्त्वाची भर घालीत आहे अशी परिस्थिती निर्माण झाली असती तर मराठी लेखांची आणि ग्रंथांची आपापल्या भाषांत भाषांतरे करणारे युरोपीय व्यावसायिक भाषांतरकारही निर्माण झाले असते.

हे दिवास्वप्न बाजूला सारू. इंग्रजांनी आपली सत्ता सर्व भारतभर प्रस्थापित केली. भारताचा राजकीय भाग म्हणून आपण राहिलो आणि ही गोष्ट सर्वथैव इष्ट अशीच झाली. इंग्रज आपली राजकीय सत्ता भारतावर प्रस्थापित करू शकले ह्याचे मूळ कारण हेच, की त्यांच्या संपर्कात येऊनही त्यांच्यापासून स्वतः होऊन शिकण्याची कुवत आपल्यामध्ये राहिली नव्हती. म्हणून त्यांना आपल्याला शिकवावे लागले. आधुनिक ज्ञान आत्मसात करण्याची कुवत आपल्याला देईल अशी आपली सांस्कृतिक अवस्था नव्हती. तेव्हा आपण राजकीय दृष्टया जसे स्वायत्त नव्हतो त्याप्रमाणे सांस्कृतिक दृष्टयाही स्वायत्त नव्हतो. सरकारी कामकाजाची भाषा इंग्रजी होती. हे ठीक आहे. पण सर्व बौद्धिक व्यवहाराची भाषाही इंग्रजी होती. कारण सर्व बौद्धिक आणि तांत्रिक व्यवहार इंग्रजांनी भारतीय मदतनीसांच्या साहाय्याने चालविले होते. उदा. देशाचे तपशीलवार नकाशे काढणे, किंवा प्रजेची गणती करून तिचे वांशिक, भाषिक वर्गीकरण करणे, देशाच्या सरहद्दी पक्क्या करणे, हवामानाचा पद्धतशीर शोध घेणे, देशाच्या प्राचीन इतिहासाचे उत्खननाच्या साहाय्याने संशोधन करणे इत्यादी. तेव्हा सर्वच बौद्धिक व्यवहारांची भाषाही स्वाभाविकपणे इंग्रजी राहिली. इंग्रजीतून चाललेल्या राज्यकारभारात आणि बौद्धिक व्यवहारात इंग्रजांचे मदतनीस म्हणून जे भारतीय प्रविष्ट झाले होते त्यांची एकमेकांशी बोलण्याची भाषाही इंग्रजी झाली. म्हणजे आधुनिक ज्ञानाच्या आणि त्याच्याशी संबंधित असलेल्या प्रगल्भ व्यवहारांच्या संदर्भातील अखिल भारतीय भाषा हे स्थान इंग्रजीला मिळाले. पारंपरिक बौद्धिक देवाणघेवाणीची अखिल भारतीय भाषा संस्कृत होती, लौकिक व्यवहारांची अखिल भारतीय भाषा नेहमीच हिंदी होते– हे अखिल भारतीय व्यवहार अतिशय तुटपुंजे होते; यात्रेला जाणे, वगैरे – आणि सर्वच आधुनिक व्यवहारांची अखिल भारतीय भाषा इंग्रजी झाली. राष्ट्रसभेने लोकांसाठी घेतलेल्या सभांत हिंदीतून भाषणे होत. पण राजकीय परिस्थितीचे विश्लेषण करणारे, राजकीय मागण्या मांडणारे आणि त्यांच्यासाठी समर्थक युक्तिवाद सादर करणारे वर्किंग कमिटीचे ठराव शैलीदार इंग्रजीत असत.

तेव्हा देशाच्या संसारात इंग्रजीची भूमिका तिहेरी राहिली. ज्ञानग्रहणाची भाषा, आधुनिक व्यवहाराचे माध्यम असलेली भाषा आणि अखिल भारतीय आदान–प्रदानाची भाषा. अर्थात बाह्य जगाशी, म्हणजे बृहद्युरोपशी, संपर्क ठेवण्याची भाषाही तीच होती. आधुनिक ज्ञानात महत्त्वाची भर घालण्याची कामगिरी भारतीयांकडून फार मोठ्या प्रमाणावर बजाविली गेली असे नाही. ही भर केवळ सीमान्त होती. युरोपीय ज्ञानपरिवाराच्या सीमेवर काय ते भारतीय संशोधकांना स्थान होते. देशाच्या बौद्धिक व्यवहारात भारतीयांचे स्थान दुय्यम होते. ह्यामुळेच ते आंतरराष्ट्रीय बौद्धिक परिवारातही दुय्यम होते. स्वतःच्या देशात पहिल्या दर्जाचे स्थान प्राप्त करून घेणे ही आंतरराष्ट्रीय परिवारात पहिल्या दर्जाचे स्थान मिळवण्याची आवश्यक अट होती. आणि हे उद्दिष्ट राजकीय स्वातंत्र्याच्या उद्दिष्टाशी अतिशय निगडित असले, तरी त्याहून भिन्न होते. कारण हे बौद्धिक व्यवहारातील स्थान होते. ह्या व्यवहारांचे निकष आंतरराष्ट्रीय असतात.

राजकीय स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर आपली परिस्थिती मूलगामी बदलली. पण त्याबरोबरच जागतिक परिस्थितीत झपाट्याने बदल झाला. आणि विज्ञानाचे स्वरूप आणि व्याप ह्यांच्यांतही क्रांतिकारक बदल झाला. ह्या पार्श्वभूमीवर, भारताचा आधुनिकतेत प्रवेश ज्या पद्धतीने झाला, तो इतिहास ध्यानात घेऊन, आपल्या राष्ट्रीय उद्दिष्टांच्या संदर्भात इंग्रजीचे भारतात स्थान काय असावे ह्याचा विचार केला पाहिजे.





अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

रामदास आणि कनफ्यूशस

अनिरुद्ध कुलकर्णी

तुलना करणे ही माणसाच्या मनाची एक नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे आणि तौलनिक अभ्यासाची तरफदारी आपण साहित्यविचाराच्या क्षेत्रात नेहमी करत असतोच. या दोहोंचा फायदा किंवा उपद्रव समर्थ रामदासांना बराच झालेला आहे. विशेष म्हणजे त्यांच्यामागे लागलेला हा आकर्षक ससेमिरा 'स्वदेशी' नाही तर 'आंतरराष्ट्रीय' तुलनांचा आहे. हे 'भाग्य' इतर कोणाही मराठी साहित्यिकाच्या किंवा व्यक्तीच्या वाटचाला आलेले नाही 'घडेल ते सुखे घडो। पडेल ते सुखे पडो' हे समर्थांचेच उद्गार या बाबतीत आठविल्यावाचून राहू नयेत अशी परिस्थिती आहे.

रामदास आणि कनफ्यूशस ही अशीच एक 'आंतरराष्ट्रीय' तुलना आहे; आणि ती टिकण्यासारखी आहे. परंतु तिच्याकडे वळण्याच्या अगोदर रामदासांच्या संदर्भात अशा प्रकारच्या ज्या तुलना आजवर होऊन गेल्या आहेत, त्यांच्याकडे थोडक्यात पाहिले पाहिजे. कारण त्या तुलनाही याच प्रयत्नाचा भाग आहेत.

ब्रिटिश अमदानीत आपल्याला 'रामदास' नव्याने सापडला. रामदासांची खूपशी शाबूत अशी प्रतिमा आपल्यासमोर प्रथम उभी राहिली. अनेक अभ्यासकांचे प्रयत्न याला कारणीभूत ठरले. या प्रतिमेमुळे लक्षात आले की, वारकरी संप्रदायात रामदासांना फारसे महत्त्वाचे स्थान नाही याचे मुख्य कारण येथील संतपरंपरेत ते बसण्यासारखे नाहीत. अगदी संत असूनही बसण्यासारखे नाहीत. ते व त्यांचे कार्य अपवाद वाटावेत असे आहेत.

रामदास मराठी मातीत वा भारतीय भूमीवर जरी अपवादात्मक असले, तरी जगात इतरत्र त्यांच्यासारखे कोणी तरी असणारच की अशी शंका साहजिकच उत्पन्न झाली आणि त्या दिशेने विचार सुरू झाला. ज्या वि. का. राजवाड्यांनी रामदास नव्या तऱ्हेने महाराष्ट्राला पेश केला त्यांनीच या दिशेने पहिले पाऊल टाकले. 'रामदास' या नावाच्या त्यांच्या प्रभावी छोटेखानी प्रबंधात त्यांनी रामदासांची तुलना हेगेलशी केली. हेगेलच्या विचारांशी दासबोधाचे साम्य आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला.

राज्य हे परमात्म्याचे (spirit) मूर्त रूप आहे आणि बद्धता, मुमुक्षा, आणि मुक्ती हा आत्म्याच्या इतिहासाचा म्हणजे जगाच्या इतिहासाचा क्रम आहे, या हेगेलच्या प्रतिपादनात आणि दासबोधाच्या प्रतिपादनात साम्य आहे असे राजवाड्यांना वाटले. परंतु राजवाडे हे राजवाडेच असल्याने हेगेलच्या अपुऱ्या ज्ञानावर हल्ला चढविण्याच्या नादात खुद्द रामदासांजवळ 'इतिहास' या विषयाची शास्त्रशुद्ध कल्पना काहीच नाही या गोष्टीचा त्यांना विसर पडला. आणि त्यामुळे इतिहासाचे असे कोणतेच स्वतंत्र तत्त्वज्ञान रामदासांजवळ नाही याही गोष्टीला त्यांनी बगल दिली. परंतु राजवाडे थाटाच्या या प्रयत्नाचाही एक चांगला फायदा झाला. रामदासांचे नाते 'भारतीय राष्ट्रवादा'शी जुळण्यासारखे आहे हे पुढील अभ्यासकांच्या लक्षात आले, आणि हेगेलचे विचार अत्यंत जटिल असले, तरी आपण समजावून घेतले पाहिजेत असे तत्कालीन रामदासप्रेमी राष्ट्रवाद्यांना वाटू लागले.

याच्या नंतर विल्बर डेमिंग यांचा 'रामदास अॅण्ड दि रामदासीज' हा प्रबंध अवतरला (१९२८). या ग्रंथातील शेवटचा भाग रामदास आणि येशू ख्रिस्त यांच्या तुलनेला वाहिलेला होता. ख्रिस्ताच्या तुलनेत रामदास हे कमी पडतात हे डेमिंग यांच्या ख्रिश्चन दृष्टीला आढळून आले. परंतु ही तुलनाच मुळात ठिसूळ होती. रामदास आणि ख्राईस्ट यांची तत्त्वज्ञाने खूपच भिन्न आणि खुद्द जीवनेही खूपच वेगळी. तुलनेत साधर्म्य महत्त्वाचे असते आणि साधर्म्यावर आधारलेल्या तुलनाच जास्त उद्बोधक ठरतात हे डेमिंगसाहेब विसरले.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

डेमिंग यांच्या तुलनेची प्रतिक्रिया उमटणे स्वाभाविक होते. रा. द. रानडे यांनी रामदासांची तुलना आपल्या, 'पाथवे टु गॉड इन् मराठी लिटरेचर' या ग्रंथात पायथॅगोरस, सेंट लोयोला आणि रॉईशब्रुक यांच्याशी केली; तर न. चिं. केळकरांनी आपल्या 'गॅरिबाल्डी चरित्रा'त रामदास–शिवाजी आणि मॅझिनी-गॅरिबाल्डी यांच्यांतील साम्य समोर मांडले. अर्थातच 'ब्रिटिश अमदानी'च्या पार्श्वभूमीवर रामदास-मॅझिनी ही तुलना यशस्वी ठरली. ही तुलना अनेक दृष्टचा उचितार्ह होती. मॅझिनीचे चरित्र व चारित्र्य, त्याचे शंभर खंड भरतील एवढे लिखाण, त्याची देशभक्ती, त्याचा ईश्वरी सत्तेचे अधिष्ठान असलेला 'राष्ट्रवाद', त्याने दिलेला कर्तव्यांवरील भर, इतालीच्या एकीकरणाची आकांक्षा, या अनेक गोष्टी रामदासांशी जुळणाऱ्या होत्या. साहित्यिक व संत रामदासांचे स्वप्नही 'हिंदुस्थान' बळावले'ले पाहण्याचे होते. 'हिंदू राष्ट्रवादा'चे बीज अशा तऱ्हेने रामदासांमध्ये आपल्याला सापडू शकते याचा आनंद सुबुद्ध मराठी जनतेला त्या स्वातंत्र्यलढ्याच्या काळात होणे साहजिक होते.

याच सुमारास गो. स. सरदेसाई यांनी रियासतीत (प्र. ३. पृ. १०९) रामदास आणि पीटर दि हरमिट यांची तुलना मांडली. अकराव्या शतकात तुर्कांविरुद्ध जी 'क्रूसेड' झाली, तिला चालना देणाऱ्यांत अर्बन दि सेकंडबरोबरच पीटर दि हरमिट हा ख्रिश्चन फादर महत्त्वाचा होता. युरोपनेच दिलेल्या या धर्मलढ्यात पीटरने स्वतःही सहभाग घेतला. रामदासही नेमके हेच करू पहात होते. तुर्की परकीय सत्तेविरुद्ध मराठ्यांनी आणि भारतीयांनी उभे राहावे आणि 'म्लेंच्छ' संहार करून हिंदुस्थान स्वतंत्र करावा हे त्यांचे स्वप्न होते. रामदास हे बहुजनसमाजाचे स्वप्न पाहत होते. भारतीय राजे-रजवाडे तर तुर्कांच्या, पठाणांच्या 'इस्लामी' सेवेतच त्या वेळी मशगूल होते. सरदेसाई यांची तुलना ऐतिहासिक संदर्भात उचितच ठरावी अशी होती; परंतु या तुलनेत रामदास आणि पीटर दि हरमिट यांच्या तत्त्वज्ञानात काही साम्य आहे काय याचा विचारच नव्हता, आणि पीटर दि हरमिट याचे स्वतंत्र असे काही तत्त्वज्ञान नाही याचा विसर पडला होता.

याच सुमारास रा. कृ. हर्षे या फ्रेंच वाङ्मयाच्या अभ्यासकांनी रामदास आणि सतराव्या शतकातील फ्रेंच धर्मगुरू व तत्त्वचिंतक फेनेलो यांची काहीशी ग्राह्य आणि काहीशी अर्थपूर्ण तुलना मांडली आणि ती कोणीही मुळातून पाहावी इतकी मनोरंजक व चांगल्या तऱ्हेने मांडलेली आहे. (रामदास आणि रामदासी, भाग ५४, सत्कार्योत्तेजक सभा पृ. १७० ते १९२)

ईश्वरभक्तीचा हव्यास, एकांतवास व तत्त्वचिंतन यांची आवड, वैराग्य, स्वार्थत्याग, चतुरस्रता, राजकारणी माणसांशी संपर्क ठेवण्याची तयारी, सामाजिक पुनरुत्थानाची आकांक्षा, गोरगरीबांविषयीचा कळवळा, वाचन–लिखाण करण्याची आवड अशा अनेक बाबतींतील साम्य हर्षे यांनी मांडलेले आहे. समर्थ आणि फेनेलो यांच्यांतील सारख्या विचारांची वचनेही त्यांनी उद्धृत केली आहेत. ही तुलना करीत असताना रामदास–शिवाजी–संभाजी यांच्या संबंधांप्रमाणे फेनेलो–चौदावा लुई–ड्युक द बुर्ग्रोन्य यांचे संबंधही त्यांच्या डोळ्यासमोर आहेत.

ही तुलना ब्रिटिश अमदानीच्या पार्श्वभूमीवर फारशी लोकप्रिय झाली नाही; कारण फेनेलोमध्ये परकीय वर्चस्व निर्दाळून टाकले पाहिजे अशा प्रकारचे विचार कोठेच नाहीत. फेनेलोला पार्श्वभूमी आहे ती चौदाव्या लुईच्या विजयी आक्रमणांची आणि त्याच्या रंगेल दरबाराची.

स्वातंत्र्योत्तर काळात साहजिकच वैचारिक मोकळेपणा आलेला आहे. पाश्चात्त्यांशी तुलना करून आमचा 'मराठी' रामदास कमी नाही असे दाखविण्याचा किंवा पाश्चात्त्यांतील काही विभूतींशी तुलना करून रामदासांचा मोठेपणा फुगवून मांडण्याचा आवेश महत्त्वाचा उरलेला नाही. राष्ट्राभिमान वाढविण्यास रामदासांचा उपयोग आहे आणि तो करून घ्यावा हेही आज सत्तास्पर्धेच्या राजकारणात आणि पक्षीय संघर्षाच्या काळात कोणाला जाणवेल याची खात्री नाही. अशा वेळी रामदासांच्या दोन तुलना आपल्या समोर उभ्या राहिल्या आहेत.

रामदास आणि कनफ्यूशस यांची तुलना प्रभाकर पुजारी यांनी त्यांच्या 'सामर्थ्ययोगी रामदास' या प्रबंधात मांडली आहे तर रामदास आणि सेंट

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लोयोला यांची प्रदीर्घ तुलना हाच ख्रिस्तोफर शेळके यांच्या ' दोन साक्षात्कारी ' या प्रबंधाचा विषय आहे. हे दोन्ही प्रयत्न अभिनंदनीय आणि लक्षवेधी आहेत. मात्र शेळके यांच्या प्रयत्नाचे परीक्षण हा स्वतंत्र लेखाचा विषय आहे.

रामदास आणि कनफ्यूशस यांची तुलना मराठीत प्रथम मांडण्याचे श्रेय प्रभाकर पुजारी यांचे. परंतु हे काम त्यांनी त्रोटकपणे केले आहे. तुलनेसाठी साधर्म्ये महत्त्वाची असतात हे त्यांना ठाऊक आहे; पण प्रत्यक्षात ही साधर्म्ये त्यांनी नीट हुडकून मांडलेली नाहीत. ती तशी मांडता मात्र येतात.

रामदास आणि कनफ्यूशस (इ. स. पू. ५५१ ते ४७९) यांची तत्त्वज्ञाने ही जीवनाची तत्त्वज्ञाने आहेत. ही तत्त्वज्ञाने ' ॲकेडमिक् ' तत्त्वज्ञाने नाहीत. रामदास कनफ्यूशस ह्या दोघांच्याही मागे भटकंती लागलेली होती. रामदास भारतभर भटकले आणि कनफ्यूशस त्याच्या दोन हद्दपारींच्या एकूण एकवीस वर्षांच्या काळात चीनभर भटकला. मानवी जीवन आणि नाना तऱ्हेची माणसे दोघांनी जवळून पाहिली. अनेक प्रकारचे अनुभव त्यांना भोगावे लागले. त्यातूनच दोघांची तत्त्वज्ञाने निर्माण झाली. केवळ त्या काळातील प्रस्थापित धार्मिक विचार दोघांनाही पुरेसा वाटला नाही. दोघांनीही 'नव्याने' जीवनविचार केला आणि त्या त्या काळात तो ' नवा 'ही होताच.

मानवी बुद्धीवर भिस्त, आशावाद व प्रयत्नवादावर निष्ठा, उत्तम-पुरुषाची कल्पना, राज्यकर्ते आणि जनता यांचा संबंध, कर्मकांडाला दिलेले योग्य महत्त्व, परकीय सत्तेविषयीचा तिरस्कार, परंपरेतील थोर आदर्श जपण्याविषयीची वृत्ती, नेटक्या संसाराची तरफदारी, सुवर्णमध्याच्या सूत्राची भलावण, बहुविध व्यासंगावर दिलेला भर, संगीताचे आकर्षण अशी अनेक साधर्म्ये कनफ्यूशस आणि रामदास यांच्या तत्त्वचिंतनात दिसून येतात. ही साधर्म्ये पाहून रामदासप्रेमी मनांना जसा जास्त आत्मविश्वास वाटू शकेल त्याचप्रमाणे ते आश्चर्यचकितही होऊ शकतील.

' विवेक ' हा रामदासांच्या तत्त्वचिंतनातील दिलासा आहे. रामदासांनी विवेकवाद हा ' विवेकवाद ' म्हणून जाणीवपूर्वक मांडलेला नसला, तरी ते विवेकवादी आहेत. कांटप्रमाणे त्यांना ' रिलिजन विदिन दि बाऊंड्स ऑफ रीझन ' उभा करावासा वाटतो आहे. आणि कनफ्यूशसचेदेखील खूपसे असेच आहे. मात्र स्थलकालपरत्वे दोघांच्या मांडणीत आणि भाषेत फरक आहे. रामदासांच्या दृष्टीत ' भाविक ' वेगळा आणि ' विवेकी ' वेगळा. भोळेपणा, नामस्मरण, मंत्र, यंत्र, जप, ध्यान, उपास, तीर्थयात्रा, तपे, दाने यांचे आकर्षण आणि आधार भाविकाला मानवतात तर विवेकी आणि जाणती माणसे सारासारविचारणा, तर्क, चिकित्सा, प्रत्यक्ष अनुभव, विद्या-व्यासंग, मनन, चिंतन यांचा आधार घेतात. कनफ्यूशसची धडपड अशीच विवेकी आणि जाणती माणसे निर्माण करण्याची आहे. सारे ' लून यू ' हे विवेकवादाने—रॅशनॅलिझमने—भारलेले आहे. लाव ज ची जीवनदृष्टी गूढवादाने भारलेली आहे, तर कनफ्यूशसची जीवनदृष्टी मानवी विवेकावरील विश्वासाने उजळलेली आहे. इतर माणसे आपल्याला अनेक गोष्टींत मागे सारतील, पण विद्याव्यासंगात आपला हात धरणारा कोणी नाही याचा कनफ्यूशसला—खुंग फू ज ला—रास्त अभिमान आहे.

या विवेकवादाचीच दुसरी बाजू म्हणजे साक्षात्कार, सिद्धी, जादुटोणा, हठयोग, उपास—तापास, दैवी शक्तीचे भांडवल या मार्गाने जाण्याबद्दलची नापसंती. स्वतःमध्ये दैवी शक्ती आहे आणि आपल्याला कोणी काही करू शकणार नाही असे कनफ्यूशसला फक्त एकदाच (लून यू ७—२३) वाटलेले आहे. रामदासांनी दैवी सामर्थ्य मानलेले आहे; परंतु त्याच्या नावाखाली जादुटोणा करून जनतेला फसविणाऱ्या व लुबाडणाऱ्या अधम गुरूंची स्पष्ट हजेरी अनेक ठिकाणी घेतलेली आहे. आपण उपवास करून पाहिला; पण असल्या प्रयत्नात काही अर्थ नाही; त्यापेक्षा विद्याव्यासंगच करणे बरे, असे कनफ्यूशस एके ठिकाणी म्हणतो. ' उपवास खोटा ' असे समर्थांनाही वाटते. कनफ्यूशसच्या विवेकनिष्ठेचा परिणाम म्हणून पुढील काळात त्याच्या संप्रदायात शिक्षण, विद्याव्यासंग यांचा भरघोस पाठपुरावा झालेला दिसतो, तर रामदासप्रेमी मंडळी सुशिक्षित होण्याकडे वळलेली दिसतात. आणि दोन्ही संप्रदायांत योगमार्गाकडे कल नाही.

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कनफ्यूशस आणि रामदास यांच्या विवेकनिष्ठेला आशावाद आणि प्रयत्नवाद यांची जोड आहे. लाव जची वृत्ती पूर्ण संन्यस्त आणि निराशेने काळवंड-लेली वाटते. कनफ्यूशस आणि त्याचे शिष्यगण आशावादी आहेत. सतत आणि अखंडित प्रयत्न चालू ठेवल्यास मानव आणि समाज सुधारू शकतील अशी कनफ्यूशसची पक्की धारणा आहे. असहायता, अगतिकता, सारे काही व्यर्थ आहे, सारे काही नष्टच होणार आहे तेव्हा करायची कशाला याता-यात अशी भावना, यांचा कनफ्यूशसला स्पर्शही होत नाही. आपल्या प्रयत्नांना म्हणावे तसे यश येत नाही यामुळे कनफ्यूशस आयुष्याच्या अखेरीस खिन्न झालेला आहे; परंतु त्याने आशा कुठेच सोडलेली नाही. आपले शिष्य ठिकठिकाणी मोठ्या जागांवर पोहोचलेले आहेत याचा दिलासा ही आशा टिकवून धरायला कारणीभूत ठरला असेल. पण त्यामुळे मला कोणतेही राज्य तीन वर्षे चालवायला द्या, मी त्याची अगदी सुरळीत घडी बसवून दाखवीन असे म्हणणाऱ्या कनफ्यूशसचा ताजातवाना टवटवीत चेह-राच आपल्या लक्षात राहतो. आणि त्याने प्रत्यक्षात ‘लू’ राज्याचा कारभार अशा तऱ्हेने करून दाख-विला होता हेही आपल्याला आठवत राहाते.

रामदासांचा आशावाद आणि प्रयत्नवाद तर आपल्या डोळ्यासमोरच आहेत. आनंदवनभुवनाचे स्वप्न पाहणारा आणि त्यासाठी प्रयत्नांची शिकस्त करू पाहणारा हा आशावाद आहे. रामदास काय किंवा कनफ्यूशस काय, दोघांच्याही प्रयत्नवादांत आळस, गलथानपणा, बेशिस्त, बेसावधपणा, सुखा-सीनता यांना थारा नाही. दीर्घोद्योग, सावधपणा, काटेकोरपणा, संघटितपणा यांची जोपासना करणारा हा प्रयत्नवाद आहे. आज अमेरिकेतील अनेकांना कनफ्यूशसविषयी आकर्षण निर्माण झालेले आहे ते याच उमद्या आशावादामुळे आणि निरोगी प्रयत्न-वादामुळे.

या आशावादाचा परिणाम म्हणूनच चीनमध्ये पुढे पाचशे वर्षांनंतर आलेल्या बौद्ध धर्माला विरोध करण्याचे काम कनफ्यूशस–पंथीयांनी केलेले दिसून येते. काही क्वचित अपवाद सोडून दिले तर असे दिसून येते, की बौद्धधर्म जवळ केला तो लाव जच्या रस्त्याने जाणाऱ्यांनी. म्हणजे ज्यांची मने आधीच ‘निराशेने’ ग्रासलेली होती त्यांनी. कनफ्यूशस-सांप्रदायिकांनी नव्हे. बुद्धाची चार आर्यसत्ये ही मुळातच मानवी जीवनातील अर्ध्याच बाजूकडे लक्ष वेधणारी आहेत हे त्यांनी तेव्हाच ओळखले. सर्वं दुःखम् सर्वं क्षणिकम् अशी स्वतःच्या मनाची अवस्था कनफ्यूशसवाद्यांनी कधीच करून घेतली नाही.

प्रयत्नवादाला प्रारब्धवादाचे खंडन करावे लागते किंवा तो दुर्लक्षित तरी करावा लागतो. रामदासांनी प्रारब्धवादाचे केलेले खंडन आपल्याला परिचित आहे. कनफ्यूशसमध्येही दैव किंवा प्रारब्ध यांचा पुरस्कार अर्थातच नाही. कनफ्यूशसचे शिष्य, सर्व गोष्टी नियतीने बद्ध असतात आणि त्या मानवी प्रयत्नाने बदलता येत नाहीत असे मानतात असा आक्षेप नंतरच्या काळात मो ज या चिनी तत्त्व-वेत्त्याने घेतला आहे. पण मुळात कनफ्यूशसमध्ये याला आधार नाही. कनफ्यूशसमध्ये (लून यू मध्ये) ‘मिंग’ या शब्दाचा अर्थच मुळी ‘नियती’ असा नसून जीवन, जीवन-कक्षा (१४.१३) असा आहे. त्यामुळे मानवी प्रयत्नांवर कनफ्यूशसने दिलेला भर (६-१०, ९-१८) त्याच्या आशावादाशी विसंगत न ठरता उलट सुसंगतच ठरतो.

तरुण हे आशेचे गीत गातात हे या दोन महान तत्त्वचिंतकांना तेव्हाच जाणवले. म्हणूनच ‘तारुण्यचि उठाउठी’ म्हणणाऱ्या समर्थांनी आपल्या शिकव-णुकीचा रोख तरुणांकडे वळविला. मारुतीची मूर्ती आणि बलोपासना हे अर्थातच वृद्धांसमोर ठेवता येत नाहीत. ते तरुणांसमोरच ठेवण्यातच हशील आहे. रामदासांनी हे केले. आशा आणि निश्चयी प्रयत्न यांचे महत्त्व त्यांनी तरुणांच्या मनावर बिंबविले. कनफ्यूशसनेही तरुणांना जवळ केले. तरुणांना तो प्रेमाने आणि आदराने वागवी. तरुणां-तीलच काहीजण पुढे ‘मोठी माणसे’ होतात हे त्याच्या लक्षात आले. लक्षात आलेली गोष्ट तो शिष्यांच्याही लक्षात आणून देऊ शकला आणि याचा परिणाम म्हणून कनफ्यूशस-संप्रदाय भरघोस वाढत गेला.

या दोघा तत्त्वचिंतकांचे मुख्य लक्ष समाजाच्या उत्थापनावर होते. त्यांची आंतरिक इच्छा ‘गळंग्यां-मधील जगज्जेती’ चेतविण्याची होती. ढासळलेला, किडलेला, भ्रष्टाचाराने गुदमरलेला समाजच पालटून

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

टाकून तो त्यांना सामर्थ्यशाली व समृद्ध बनवायचा होता. समर्थांनी या दृष्टीने शिवाजीराजांशी संपर्क साधला. कनफ्यूशसला तर खुद्द राज्यकारभारातच भाग घ्यावयाचा होता. अल्पकाळ का होईना, पण त्याची इच्छा लू राज्यात सफळ झाली. त्याने लू च्या राज्यकारभाराची घडी व्यवस्थित बसवून दाखविली. राज्यकर्ते मंत्री, सरदार आणि शासनातील अधिकारी गुणवत्तेने अस्सल, कार्यक्षम आणि चारित्र्याने स्वच्छ हवेत हा कनफ्यूशसचा आग्रह होता. तर 'महंत' निर्माण केल्याने हे काम साधू शकेल असे रामदासांना वाटत होते. मराठशाहीतील अनेक मातब्बर मंडळी, सरदार आणि सैनिक रामदासांच्या प्रभावाखाली आली नाहीत, तरी काही आलीच. कनफ्यूशस–संप्रदायातील माणसे मात्र मोठमोठ्या मंत्रीपदांवर व सरकारी अधिकाराच्या जागांवर पोहोचली. सरकारी नोकरशाही उत्कृष्ट आणि कार्यक्षम असेल तर सामाजिक उत्थापनाला मोठी मदत होऊ शकते हे दोघांनीही ओळखले आणि ते करण्यासाठी आपल्यापरीने काही का होईना, पण भरीव प्रयत्न केले हे मोलाचे ठरले. कनफ्यूशसने 'नोकरशाही'वर केलेले चिंतन आजही मोलाचे वाटावे असे आहे.

समाज सुधारावयाचा असेल, समृद्ध, सुव्यवस्थित व्हावयाचा असेल तर प्रथम व्यक्ती सुधाराव्या लागतात, बदलाव्या लागतात. वाईट व्यक्ती आणि चांगला समाज असे कधी घडत नाही; मग काळ प्राचीन असो की अर्वाचीन असो. रामदास-कनफ्यूशस यांनी यासाठीच आदर्श पुरुषाची कल्पना मांडली आहे. विशेष म्हणजे रामदासांचा उत्तम पुरुष आणि कनफ्यूशसचा 'येन' जपणारा आदर्श पुरुष (मॅन-हुड ॲट इट्स बेस्ट जपणारा 'ग्रेट' मॅन) हे खूपच सारखे आहेत. मानवता, विवेक आणि धैर्य हे सद्‌गुण कनफ्यूशसने उत्तम पुरुषत्वाचे गुण म्हणून सांगितले आहेत. रामदासांचे उत्तम-पुरुष निरूपण (दासबोध १८–६) या गुणांचीच तरफदारी करते. साधी राहणी, चारित्र्यसंपन्नता, मोठे कार्य पार पाडण्याची शक्ती, लोकांची मने राजी राखण्याची वृत्ती हे गुणही दोघांनी गौरविले आहेत.

सुवर्णमध्याचे सूत्र दोघांचेही उत्तम पुरुष अर्थपूर्णरीत्या आविष्कृत करतात. 'च्यून-त्सू' हा कधीही टोकाला जात नाही. कशाचाही अतिरेक करीत नाही. तर रामदासांचा उत्तम पुरुष अति सर्वत्र वर्जावे। प्रसंग पाहोन चालावे। हरनिग्रही न पडावे। हे जाणतो. हे सूत्र माहीत असलेले अनेक असतात परंतु त्याचा वापर करून थोरवी संपादन करणारे मात्र फार थोडे असतात असेही कनफ्यूशस सांगतो. मेंग ज म्हणतो, की कनफ्यूशस हाच स्वतः कधी टोकाला जात नसे.

उत्तम पुरुषाचे वर्णन करताना कनफ्यूशस एके ठिकाणी (लून यू १७–५) म्हणतो, "नम्र असाल तर तुमचे हसे होणार नाही. धीरोदात्त असाल तर तुमच्याकडे अनेकजण आकर्षित होतील. प्रामाणिक असाल तर लोक तुमच्यावर विश्वास ठेवतील. दीर्घोद्योगी असाल तर तुम्ही यशस्वी व्हाल आणि दयाळू असाल तर तुमच्या हाताखालचे तुम्हाला साथ देतील."

विशेष म्हणजे थोर पुरुष आणि उत्तम पुरुष यांच्यात कनफ्यूशसने फरक केला आहे. थोर पुरुष आणि उत्तम पुरुष यांचे अनेक गुण सारखे असतात, परंतु विशेष म्हणजे उत्तम पुरुष स्वतःवर विजय मिळवितो आणि विधिरीती नुसार ('ली' या तत्कालीन स्मृतीनुसार) आचरण करतो. समर्थांनी उत्तम पुरुष आणि महंत यांच्यामध्ये अशाचप्रमाणे फरक कल्पिलेला आहे. फक्त त्याचा तपशील वेगळा आहे. समर्थांचा महंत विशिष्ट प्रकारचा समाजधुरीण आहे.

रामदास आणि कनफ्यूशस यांचे उत्तम पुरुष अमूर्त सद्‌गुणांची बंडले–वळकट्या–नव्हेत; तर ते जिवंत सुखदुःख असणारे मनुष्यप्राणीच होत. त्यांनी त्यांची केलेली चित्रणे त्यामुळेच 'जिवंत' झालेली आहेत, आणि संस्मरणीय ठरलेली आहेत.

कनफ्यूशस काय किंवा रामदास काय, दोघेही जण पिंडानेच गुणांचे पूजक आहेत. दुर्गुणांचा तिरस्कार दोघांमध्ये सारख्याच प्रमाणावर आहे. कनफ्यूशस आणि त्याच्या शिष्यांनी गुणांचे महत्त्व नुसते ओळखलेच असे नाही; तर ते इतके लावून धरले, की वंशपरंपरा आणि जातपात या दोन्ही आपत्तींच्या तडाख्यातून चीन बचावला. चीनमध्ये राजेशाहीदेखील वांशिकतेपेक्षा गुणवत्तेवर भर देणारी राहिली. ज्ञानाची क्षेत्रेही सर्वांना खुली राहिली, आणि गरिबातील अनेक होतकरू तरुण पुढे मोठ्या

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

पदाला चढू शकले. कनफ्यूशसने व त्याच्या शिष्यांनी निर्माण केलेली 'आय. सी. एस.' सारखी एक परीक्षापद्धती चिनी संस्कृतीला तारक ठरली.

रामदासांचा असा प्रभाव पडलेला नाही हे खरे; परंतु त्यांचा गुणांवरील भर काही कमी आग्रही नाही. भ्रष्ट ब्राह्मण आणि नादान क्षत्रिय यांचा त्यांनी जळजळीत उपहासच केलेला आहे. रामदासांना अमुक जातीचा माणूस प्रिय आहे आणि तमुक जातीचा नाही, असे नाही. त्यांना मनापासून प्रिय आहे तो गुणवान माणूस. मूर्ख आणि करंटा माणूस तर त्यांना नकोच आहे. मूर्खांचा आणि पढतमूर्खांचा त्यांनी केलेला उपहास अविस्मरणीय आहे. कनफ्यूशसदेखील मूर्ख किंवा मंदबुद्धी विद्यार्थ्यांना जवळ करीत नसे. सहानुभूतीचा अभाव होता असे नव्हे; परंतु ज्यांना काही लोकोत्तर कार्य करून दाखविण्याची आकांक्षा असते, त्यांना गुणवान आणि अस्सल माणसेच जवळ करावी लागतात हा याचा मथितार्थ आहे.

प्राचीन किंवा मध्ययुगीन काळात कर्मकाण्डाला विशिष्ट महत्त्व होते. अनेक संत महात्म्यांची महती वर्णन करीत असताना अर्वाचीन मंडळी विशिष्ट संतांनी कर्मकाण्डाला धुडकावून लावले याचा गौरव करीत असतात. परंतु अशा प्रकारचा कर्मकाण्डाचा गौरवास्पद निषेध कनफ्यूशस–रामदास या दोघांनीही केलेला नाही. कर्मकाण्डाला मर्यादित परंतु जे महत्त्व मानवी जीवनात असते ते दोघांनी ओळखले आहे. कनफ्यूशस 'ली' नुसार वर्तणूक हवी आणि विधि-समारंभ पार पाडले जावेत असा आग्रह धरतो, तर समर्थ नेमस्तपणाचा आग्रह धरतात. कर्मकाण्ड (Ritualism) हे सामान्य माणसांवर प्रभाव पाडते आणि त्यांना 'समाज म्हणून' एकत्रित बांधून ठेवते हे दोघांनीही ओळखले आहे. पण यावरून कनफ्यूशस आणि रामदास दोघेही कर्मठ आणि सनातनी होते असा निष्कर्ष काढणे चूक आहे परिस्थिती उलटी आहे. कर्मकाण्ड दोघेही मानीत होते तरी दोघेही सुधारणावादी होते.

हे साधर्म्य आवर्जून लक्षात आणून देण्याचे कारण हे, की आपण आपल्या आधुनिक जीवनातही 'कर्मकाण्ड' असतेच हे विसरतो. कारण कर्मकाण्ड हे धर्माचेच अंग नसून खुद्द मानवी जीवनाचेच अंग आहे. आधुनिक जीवन का असेना, पण संस्था, चालीरीती, समारंभ आले की कर्मकाण्ड आलेच. त्याचा तोंडावळा बदललेला असतो इतकेच.

रामदास आणि कनफ्यूशस दोघांनीही परकीय सत्तेविषयी तिरस्कार व्यक्त केला आहे. 'परकीय नेतृत्व असण्यापेक्षा निर्नायकी चीन परवडला' (३।२९) असे कन्फ्यूशस म्हणतो. वायव्येकडून येऊ पाहणाऱ्या परकीय आक्रमकांविषयी त्याच्या मनात घृणा आहे. यामुळे अनेक शतके चिनी माणसे परकीय आक्रमणाविषयी जागृत राहिली. कनफ्यूशसच्या पठडीतून तयार झालेल्या राजकीय नेत्यांनी चीनची संस्कृती आणि समाज यांचे परकीय आक्रमणापासून संरक्षण केले. विशेष म्हणजे माओसारख्या कम्युनिस्ट नेत्यांनीही रशियन कम्युनिस्टांचे वर्चस्व सहन केले नाही; ते झुगारून दिले. रामदासांनी नेमके हेच केले. 'बुडाल्या औरंग्या पापी। म्लेंच्छ संहार जाहला' हे त्यांनी निःसंदिग्ध स्वरूपात मांडले. परकीय सत्तेविषयीचा द्वेष त्यांनी जळजळीत शब्दांत मांडला. ज्या त्या देशावर ज्या त्या देशातील माणसांचेच राज्य पाहिजे ही अचूक भूमिका त्यांनी घेतली. हा राजकीय शहाणपणाच ठरला आणि ठरतो. स्वतःचे राज्यकर्ते दुष्टपणे आणि जुलमाने वागू शकतात; परंतु परकीय राज्यकर्त्यांपेक्षा तेच परवडतात हे दोघांनाही निश्चितपणे जाणवले आणि याचाच दुसरा अर्थ हा, की परकीयांवर राज्य करू पाहणे हेही न्याय्य नाही. परकीयांना जिंका, त्यांच्यावर राज्य करा, त्यांना लुबाडा आणि आपली समृद्धी वाढवा अशी मनोवृत्ती कनफ्यूशस आणि रामदास या दोघांनीही प्रकट केलेली नाही ती याच न्याय्य अशा स्वराज्याच्या भूमिकेच्या पोटी.

रामदास आणि कनफ्यूशस यांच्यांतील आणखी एक साधर्म्य म्हणजे नीटनेटका संसार आणि पितृसत्ताक कुटुंबव्यवस्था यांच्याबाबत दोघांनी दाखविलेली आस्था. रामदासांनी 'योग हा सकृताचा' या कवितेत सुखी आणि आदर्श कुटुंबाचे बोलके चित्र रंगविले आहे. वडील, मुलगा, पती, पत्नी यांच्यांतील योग्य नात्यांची रेखाटणी ठिकठिकाणी केली आहे. 'लेकुरे उदंड जाहली। तो ते लक्ष्मी निघोनी गेली' हे त्यांनी ओळखले आहे आणि 'सुट-

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सुटीत' संसार करण्याची सूचना दिली आहे. नेमकी हीच दिशा कनफ्यूशसमध्ये सापडते. सुव्यवस्थित संस्था त्याला अपेक्षित आहे. चैन, भोगविलास, जुलूम यांचा निषेध तो करतो आणि त्याच्या 'पुत्र-धर्माचे' मंडन तो ठिकठिकाणी करतो. अवाढव्य लोकसंख्येविषयी त्याचीही नापसंती त्याने स्पष्टपणे व्यक्त केली आहे. स्वत: कनफ्यूशस हा गृहस्थी होता आणि एकपत्नीव्रतीच होता. एक मुलगा आणि मुलगी ही दोनच अपत्ये त्याला होती. कनफ्यूशसने त्याचा संसार नेटकेपणाने केला, आणि हालअपेष्टांना तोंड देत तो केला हे त्याचे चरित्र पाहिले असता दिसून येते.

रामदास आणि कनफ्यूशस यांच्या लोकशिक्षणाच्या पद्धतींतही साम्य आढळून येते. रामदासांनी ठिकठिकाणी 'मठ' स्थापन केले तर कनफ्यूशसने ठिकठिकाणी 'आश्रमशाळा' उभ्या राहतील हे पाहिले. दोघांची भिस्त, निर्माण केलेल्या उत्तम आणि भक्कम शिष्यांवर होती. प्रत्येक शिष्य वेगळ्या तऱ्हेने तयार करावयाचा; कारण प्रत्येकाच्या आवडीनिवडीत व शक्तीत फरक असतो हे त्यांनी ओळखले होते. 'महंत महंत करावे। शक्तियुक्तीने भरावे। नाना देशी विखरावे' हे काम दोघांनीही साचेबद्ध तऱ्हेने केलेले नाही. रान यव्, येन हवै यांसारखे कनफ्यूशसचे अनुयायी अगदी भिन्न व्यक्तिमत्त्वांचे होते.

भव्य-दिव्य संदेशाने शिष्यांची मने भारून टाकीत असतानाच दोघांनी बारीकसारीक तपशीलाकडेही लक्ष पुरविलेले दिसते. रामदासांनी तर इतक्या बारकाव्याने गोष्टी सांगितल्या आहेत, की त्यांच्यासारख्या अवतारी पुरुषाला त्या शोभून दिसत नाहीत असे विल्वर डेमिंगसारख्या अभ्यासकाला वाटून गेले. कनफ्यूशसनेही राहाणी, कपडे, आहार, अभ्यासाची पद्धत, लोकांत मिसळण्याची धाटणी, अंत्ययात्रा, सुतक, यांसारख्या गोष्टीही त्याच्या विद्यार्थ्यांना समजावून दिलेल्या दिसतात. स्वत:च्या विद्यार्थ्यांवर मनापासून प्रेम करण्याची आणि त्यांच्यापासून पैशाची अपेक्षा न ठेवण्याची दोघांची वृत्ती सारखीच आहे. अधिकाराची गुर्मी किंवा चमत्कार करून दाखविण्याची तयारी दोन्हीही नाहीत. दोघांचे शिष्यांना केले गेलेले आवाहन सुस्पष्ट, प्रांजळ आणि रोखठोक आहे. छोट्या छोट्या वाक्यांतून मोठा आशय सांगण्याची दोघांची हातोटी तर स्तिमित करणारी आहे.

रामदास आणि कनफ्यूशस हे दोघेही रसिक मनोवृत्तीचे तत्त्वचिंतक होते, आणि दोघांनाही संगीताबद्दल उत्कट आकर्षण होते. स्वत:ची आई वारली तेव्हा, सुतकाच्या काळातच संगीताबद्दल कनफ्यूशसला ओढ वाटू लागली. दु:खाचा भार हलका करणारे संगीत आयुष्यभर त्याच्या सांगाती राहिले. स्यंग या प्रसिद्ध संगीतकाराकडे तो संगीत शिकला. विश्वसंगतीचा अन्वयार्थ लावण्याचा प्रयत्न वाद्यसंगीतातून साधला जातो, असे त्याचे मत होते. राज्याचा शिस्तबद्ध कारभारही असाच एक प्रयत्न आहे असे तो म्हणे. पण तत्कालीन तथाकथित नवे, भावना उद्दीपित करणारे संगीत मात्र त्याला आवडत नसे. त्याला 'शाव' वाद्यसंगीत आवडे; कारण ते शास्त्रशुद्ध आणि शिस्तबद्ध होते. परंपरेमध्ये असे मानले जाते की 'शृ जिंग' मधील काही कवितांना त्याने योग्य संगीत दिले.

रामदासांनाही संगीताचे ज्ञान होते असे दिसते. काही पदे त्यांनी 'रागांत' बसविली आहेत. टाळ, मृदुंग यांचे त्यांना कौतुक आहे आणि 'धन्य ते गायनी कळा' हे त्यांचे उद्‌गार सुप्रसिद्ध आहेत. लोकांचे 'प्रबोधन' करणे हे या दोघांचे उद्दिष्ट; परंतु हे प्रबोधन रुक्ष आणि रटाळ नाही, ते बेताल नाही, त्याला ताल आणि सूर देण्याची दोघांची इच्छा आहे. रामदासांच्या सान्निध्यात तंबोरा आहे, तर कनफ्यूशसच्या सान्निध्यात सतार. आणि दोघांनाही संगीताच्या द्वारे साधायचे आहे ते लोकांच्या मनाचे उन्नयन. नुसती करमणूक हा हेतू येथे नाही. याप्रमाणे आणखीही मागोवा घेत पुढे जाता येईल आणि आणखी साधर्म्ये मांडता येतील. पण प्रश्न हा आहे, की अशी साधर्म्ये निर्माणच का झाली? या प्रश्नाचे उत्तर देणे अर्थातच सोपे नाही. पण एक उत्तर दिसते ते हे, की ही दोन थोर माणसे 'सारख्याच' परिस्थितीला सामोरी जात होती आणि त्यामुळे ही साधर्म्ये निर्माण झाली.

कोलमडती समाजव्यवस्था, जुलमी राज्यकर्ते, भ्रष्ट शासन, दुष्काळ आणि दारिद्र्याने गांजलेली प्रजा, असुरक्षित जीवन, ही कनफ्यूशसकालीन

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

समाजाची वैशिष्टये होती. तीच औरंगजेबकालीन सतराव्या शतकातील भारताची होती. चौ या तत्कालीन राज्यकर्त्यांची ऱ्हासकालीन राजवट आणि मुघलांची ऱ्हासकालीन राजवट यांत साम्य होते. गोरगरीब जनता, आणि अभागी स्त्रिया यांना कुणीही भरडावे, त्यांची अब्रू लुटावी हा प्रकार दोन्हीकडे होता. दुर्दैवी, दरिद्री आणि निस्तेज समाज दोन्हीकडे तसाच होता. ऐतिहासिक काळ आणि भौगोलिक प्रदेश वेगळे होते एवढाच काय तो फरक. आणि म्हणूनच या दोघांचे विचार सारखे वाटावेत असे झाले. पण अशा प्रकारची उत्तरे बरोबर किंवा चूक नसतात. कारण ही उत्तरे म्हणजे आपण लावलेले जास्तीत जास्त अर्थपूर्ण अन्वय एवढेच असतात.

रामदास आणि कनफ्यूशसमध्ये, म्हणजे मुख्यत्वे त्यांच्या तत्त्वज्ञानांत, साधर्म्य आहेत याचा अर्थ एक समजावून घेतला तर दुसरा घेतला नाही तरी चालेल असा बिलकुल नाही. भिन्न देशांत, भिन्न संस्कृतींत आणि भिन्न काळांत निर्माण झालेल्या या 'जिवंत' व्यक्ती आहेत. मग त्यांना एकत्रितपणे समजावून घेण्यात आपण काय साधतो आहोत? किंवा अशाच प्रकारच्या तुलनांनी आपण काय साधू शकू?

जेव्हा रामदास आणि कनफ्यूशसची आपण तुलना करू पाहतो, तेव्हा आपण वैश्विक भूमिकेवर उभे राहतो. वाङ्मयाकडे पाहण्याची आपली 'स्वदेशी' भूमिका सुटते. स्वभाषा आणि स्वधर्म यांच्या आवरणातून आपण काहीसे मोकळे होतो. 'विश्वाचे नागरिक' होण्याच्या दिशेने आपण एक पाऊल टाकतो. 'परकीय' समजावून घेण्यातच आपण परिपक्व तऱ्हेने 'स्वकीय' ही समजावून घेतो.

असे काही जण आहेतच आणि असणारच की, 'या मातीतले', 'इथले' याचा गौरव करण्याच्या नावाखाली अशा प्रयत्नांना आणि अशा प्रेरणांना आक्षेप घेणार, आणि विश्ववाङ्मयाचे भान अवतरते आहे याकडे डोळेझाक करणार. पण काळाची गरज नेमकी उलटी आहे, म्हणजे वेगवेगळ्या देशांतील साहित्य, तत्त्वज्ञाने एकमेकांनी समजावून घ्यायची आहे. या प्रक्रियेत रामदास–कनफ्यूशससारख्या तुलना उपयोगी पडू शकतात.

वाङ्मयीन परंपरांना जास्त व्यापक पायांवर उभे करण्याचे कामही अशा प्रकारचे तौलनिक प्रयत्न करून साधता येईल. वाङ्मयीन परंपराच वाङ्मयाच्या क्षेत्रात मूलभूत महत्त्वाच्या असतात. ग्रामीण आणि शहरी, सवर्ण आणि दलित, मध्यमवर्गीय आणि कम्युनिस्ट अशा प्रकारची द्वंद्वे अखेरीस बाह्य, वरपांगी ठरतात. साहित्याच्या किंवा तत्त्वज्ञानाच्या अंतरंगात शिरण्याची ताकद असली द्वंद्वे देऊ शकत नाहीत. वेगवेगळ्या देशांतील माणसे, वाङ्मयप्रेमी रसिक या भूमिकेवर एकत्र येऊ शकत नाहीत. ती एकत्र येऊ शकतात साहित्याच्या तौलनिक अभ्यासाच्या भूमिकेवर आणि एकमेकांना समजावून घेण्याच्या सुबुद्ध प्रयत्नांतून.

समर्थ–कनफ्यूशस ही तुलना केवळ एक उदाहरण आहे. समर्थांच्या त्रिशतसांवत्सरिक पुण्यतिथीच्या निमित्ताने ही मांडली आहे. तिचा हेतू थोडे वेगळ्या प्रकारचे उद्‌बोधन साधण्याचा आहे, या दोन महापुरुषांतील जिवंत आणि मूर्त फरक नाकारण्याचा नाही.

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

देहांताची शिक्षा व महाभारत

अशोक चौसाळकर

देहांताची शिक्षा (capital punishment) असावी की नसावी याबाबत विचारवंतांमध्ये व राजकीय पुढाऱ्यांमध्ये आजही चर्चा चालू आहे आणि तशी ती पूर्वीही चालूच होती. कारण जी गोष्ट आपणास परत देता येत नाही ती गोष्ट आपण एखाद्या माणसाकडून हिरावून घ्यावी काय हा यामागचा मुख्य नैतिक प्रश्न आहे. पण या कठीण नैतिक प्रश्नाची सोडवणूक तात्त्विक पातळीवरच करता येत नाही; कारण त्याला अनेक व्यावहारिक पदर जोडलेले असतात आणि त्यांतूनच एक वैचारिक कोंडी तयार होते, जी भावनाप्रधान व संवेदनाशील व्यक्तीसाठी फार मोठी अडचण निर्माण करते. देहांताचे शासन ही एक अशीच समस्या आहे आणि महाभारतातील शांतिपर्वात या प्रश्नाचा सांगोपांग विचार करण्यात आलेला आहे.

महाभारत हा ग्रंथ भारतातील सर्वच सांस्कृतिक व वैचारिक परंपरांना समाविष्ट करून घेणारा ग्रंथ आहे. भारतातील लोकजीवनाच्या सांस्कृतिक वाटचालीची स्पंदनें आपणास महाभारतात ठिकठिकाणी सापडतात म्हणूनच त्याला डॉ. सुखटणकर भारतीय जनतेचे ' गतिमान राष्ट्रीय महाकाव्य ' असे संबोधितात. प्राचीन भारतीयांच्या विविधमार्गी वैचारिक वाटचालीची पदचिन्हे आपणास शांतिपर्वात सापडतात. या शांतिपर्वातील मोक्षधर्मपर्व अध्याय २५९ मध्ये देहांतशासन नैतिक की अनैतिक याची चर्चा करण्यात आली आहे. हा प्रश्न धर्म व अधर्म या नैतिक मूल्यांच्या संदर्भात चर्चिला गेला आहे.

आपणास माहीत आहे, की देहांताची शिक्षा रद्द व्हावी म्हणून जगातील सर्वच उदारमतवादी विचारवंतांनी प्रयत्न केले आहेत; कारण त्यांचे असे मत आहे, की माणूस हा स्वभावतःच दुष्ट नसतो. त्याला आपण चांगला माणूस बनवू शकतो. देहांताचे शासन ही कल्पना मोझेसच्या प्रतिशोधाच्या कल्पनेवर आधारलेली असल्यामुळे त्यात दातासाठी दात, डोळ्यासाठी डोळा ही शिक्षा गृहीत धरण्यात आलेली आहे. या जुनाट न्यायकल्पनेच्या जागी नवी न्यायकल्पना आणणे आवश्यक आहे, ज्यात मानवाच्या सुधारणाक्षम व्यक्तिमत्त्वाचे भान राखले जाईल. प. युरोपातील जवळजवळ सर्वच देशांत आता फाशीला बंदी करण्यात आलेली आहे. पण त्या देशांतही विचारवंतांचा एक असा वर्ग आहे, जो समाजात कायदा आणि सुव्यवस्था राखण्यासाठी देहांताचे शासन अपरिहार्य मानतो. समाजजीवन निर्धोक व सुखी करण्यासाठी मानवांना त्रस्त करणाऱ्या कंटकांचे निर्दालन केले पाहिजे. असंख्यांच्या सुखासाठी काही गुन्हेगारांना शासन आवश्यक आहे असा युक्तिवाद हे विचारवंत करतात. शांतिपर्वातील अध्याय २५९ मध्ये धर्मप्रवृत्त राजपुत्र सत्यवत् व कर्तव्यकठोर राजा द्युमत्सेन हे या दोन विचारसरणींचे प्रतिनिधी आहेत.

या अध्यायाच्या सुरवातीस युधिष्ठिर भीष्मास असा प्रश्न करतो, की राजाने धर्माने वागावे असे सांगितले जाते; मग लोकांना बिलकूल त्रास न देता राजाने कसे राज्य करावे व प्रजेचे कसे रक्षण करावे ? या गहन विषयावर आपले स्वतःचे मत न सांगता भीष्माने एक पुरातन इतिहासातील सत्यवत्-द्युमत्सेन यांचा संवाद त्यास सांगितला. एकदा राजपुत्र सत्यवताने त्याच्या पित्याच्या आज्ञेप्रमाणे काही लोकांना वधदंडाकडे नेण्यात आलेले पाहिले. ते पाहून त्याला असे वाटले, की हे कृत्य धर्माच्या विरुद्ध आहे म्हणून तो आपल्या पित्याला, राजा द्युमत्सेनाला म्हणाला, "धर्म म्हणजे काय व अधर्म म्हणजे काय याबाबत जरी मतभेद असले, तरी तरी कुणा भूतमात्राचा वध करणे हे धर्माचे लक्षण कधीच असू शकत नाही. माणसाला ठार मारणे धर्माच्या कक्षेत बसू शकत नाही."

आपल्या आदर्शवादी राजपुत्राच्या प्रश्नाचे उत्तर देत द्युमत्सेन म्हणाला, की "चोरांचा वध करणे हा एक प्रकारचा धर्मच आहे; कारण चोरांचा व दस्यूंचा वध केला नाही तर समाजात संकर निर्माण होईल.

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कलियुगात लोकयात्रा सुकर व सुखद करण्यासाठी यापेक्षा चांगला उपाय तुला माहीत असला तर तो मला सांग."

आदर्शवादी राजपुत्र सत्यवत् म्हणाला, की ब्राह्मणांच्या अनुशासनाखाली इतर तीन वर्णांना ठेवावे म्हणजे त्यांचे अहिंसेचे तत्त्वज्ञान त्यांच्या अंगी बाणविले जाईल. जर कुणास दंड द्यावयाचा असेल तर तो त्यांच्या परवानगीने द्यावा. परंतु दंड देतानाही त्यास देहांताचे शासन देऊ नये. एखाद्याला दंड देताना राजाने त्याच्या गुन्ह्याचे स्वरूप बघून आणि धर्माच्या नैतिक तत्त्वाचा विचार करून त्यास दंड द्यावा. पण त्यास देहांताची शिक्षा कधीच देऊ नये; कारण एका दस्यूला व चोराला ठार मारून आपण अनेक निरपराध लोकांना शासन करतो. त्याच्या नातेवाईकांना शिक्षा करतो. एका माणसाला ठार मारले म्हणजे कारण नसतानाही त्याची बायको, मुले, आई, बाप, भाऊ, बहीण यांना शासन होते. म्हणून राजाने या सर्व गोष्टींचा सम्यक विचार केला पाहिजे. माणसाला ठार मारणे धर्माच्या दृष्टीने बरोबर होऊ शकत नाही; कारण एखादा माणूस सतत दुष्ट राहात नाही. आपण नेहमीच पाहतो, की कधी कधी दुष्ट माणूस चांगल्या माणसांचे गुण अंगी बाणविण्याचा प्रयत्न करीत असतो. तसेच आपण नेहमीच पाहतो, की दुष्ट माणसाला सद्वर्तन करणारी मुले होतात. म्हणून या सर्व गोष्टींचा विचार करून गुन्हेगार माणसाला संपूर्ण नष्ट करण्याची कल्पना धर्माच्या विरुद्ध म्हणून सोडून दिली पाहिजे. आपण इतर मवाळ शिक्षा देऊन गुन्हेगारांची सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. जर एखादा चोर आपली चूक कबूल करीत असेल व पुरोहितासमोर शपथ घ्यावयास तयार असेल तर त्यास कुठलीही शिक्षा न करता सोडून देण्यात यावे. त्याला त्याच्या गुन्ह्याच्या स्वरूपावरून शिक्षा द्यावयाची असेल तर ती मृदू स्वरूपाची असावी. त्याची संपत्ती जप्त करावी, त्याला तुरुंगात बंद करावे व त्याच्या गुन्ह्याचे स्वरूप फारच गंभीर असेल तर त्याला हातापायासारख्या अवयवाचा छेद करण्याची वा विरूप करण्याची शिक्षा द्यावी; पण त्याला देहांताचे शासन देऊन त्यांच्या निष्पाप व निरपराध नातेवाईकांवर कधीच अन्याय करू नये.

पण सत्यवताच्या या आदर्शवादी विचारांशी राजा द्युमत्सेन सहमत झाला नाही. तो म्हणाला, की जर सर्व लोक धर्माप्रमाणे वागत असतील तर कुणाला शासन करण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. धर्माच्या मर्यादा उल्लंघन करण्याचा दस्यू व चोर सतत प्रयत्न करीत असतात. त्यांना शासन करूनच समाजात धर्म व व्यवस्था टिकविता येईल. आता काळ बदलल्यामुळे वरचेवर प्रजेवर शासन करणे अवघड बनत चालले आहे. सत्ययुगात लोक इतके धर्मप्रवण होते, की तेथे फक्त शाब्दिक धिक्कार या दंडाचीच आवश्यकता होती. त्रेतायुगात वाग्दंड अस्तित्वात आला. द्वापरयुगात आदानदंड म्हणजे संपत्तीचे हरण करणे हा दंड अस्तित्वात आला आणि कलियुगात लोकांच्या पापी आचरणावर नियंत्रण ठेवण्यासाठी वधदंड अस्तित्वात आला. सध्या अशी परिस्थिती आहे, की देहांतशासनाच्या उपायानेसुद्धा लोकांचे नियमन करणे अवघड जात आहे. श्रुती असे सांगते, की दस्यू हे माणूसही नव्हेत आणि देवही नव्हेत, गंधर्वही नव्हेत किंवा पितरही नव्हेत. तसे पाहिले तर या जगात कोणीच कोणाचा नाही म्हणून सत्यवताचे म्हणणे, की दस्यूंना दिलेल्या वधदंडामुळे त्यांच्या नातेवाईकांचे नुकसान होईल, निरर्थक आहे. अशा असंस्कृत लोकांशी करार करणे मूर्खपणाचे आहे. केवळ हतबुद्ध माणूसच असे म्हणू शकेल, की आपण त्यांच्या शपथेवर विश्वास ठेवू या. ते विश्वासार्ह लोक नाहीत.

राजपुत्र सत्यवताला राजाचे हे विचार पसंत पडले नाहीत. तो म्हणाला, की सर्व प्रजेला धर्मप्रवण व सत्प्रवृत्त बनविणे ही राजाची जबाबदारी आहे. त्याला जर आपली प्रजा धर्मप्रवण व सत्प्रवृत्त करता येत नसेल, तर त्यासारखी लाजीरवाणी गोष्ट दुसरी नाही. राजाने विविध मार्गांनी लोकांना सद्गुणी बनविले पाहिजे. केवळ सूड घेण्यासाठी, प्रतिशोध घेण्यासाठी चांगले राजे गुन्हेगारांना कधीही ठार मारीत नाहीत. उलट ते स्वतःच्या सद्गुणी वागण्याने प्रजेला सद्गुणी बनविण्याचा प्रयत्न करतात. जर राजा चांगला वागला तर त्याच्या वागण्याचे समाजातील इतर उच्च वर्ग अनुकरण करतील व त्यांचे सर्वसामान्य लोक आचरण करतील; कारण लोकांचा असा स्वभावच बनलेला आहे, की

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ते आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ लोकांच्या वागणुकीचे अनुकरण करतात. राजाने स्वतःवर नियंत्रण ठेवले तरच त्याला व्यवस्थित रीत्या राज्य करता येईल. म्हणून राजाचे वर्तन चांगले असले पाहिजे.

आपल्या आदर्शवादी पुत्राच्या या उपायाशी राजा सहमत होत नाही. तो म्हणाला, की गर्वाने किंवा मोहाने जो राजाशी अयोग्य वर्तन करील त्यास शासन झालेच पाहिजे. कारण तसे केले म्हणजे तो पापकर्मापासून निवृत्त होतो. ज्या ठिकाणी पापी व गुन्हेगार माणसास त्याच्या अपराधाबद्दल महादुःख भोगावे लागत नाही, तेथे पापाचीच वाढ होते आणि धर्माचा ऱ्हास होतो. धर्माचे आचरण कालसापेक्ष आहे. कृतयुगात हिंसाशून्य दंड अस्तित्वात होता. पण हळूहळू हिंसेचा वापर करणे आवश्यक बनत गेले. त्रेतायुगात हिंसाशून्य दंडाच्या $\frac{1}{4}$ हिंसा करणे भाग पडले. द्वापरयुगात त्यात आणखी $\frac{1}{4}$ वाढ झाली आणि कलियुगात त्यात आणखी $\frac{1}{4}$ वाढ झाली. हिंसाशून्यदंडाचा फक्त चौथा हिस्सा कलियुगात शिल्लक आहे; कारण कलियुगात दुष्ट माणसांचे प्रमाण फार वाढले आहे. म्हणून कलियुगात जर मुख्य हिंसाशून्य दंडाचा वापर केला तर समाजात संकर वाढू लागेल आणि सत्य, आयुष्य, व शक्ती यांचा ऱ्हास होईल. म्हणून सत्याच्या संरक्षणार्थ आयुष्य, शक्ती, काल यांचा विचार करून दंडाची आज्ञा झाली पाहिजे असे सर्व भूतमात्रांसाठी अनुकंपा असलेल्या स्वायंभुव मनूने सांगितले आहे.

सत्यवत् हा प्राचीन भारतातील आदर्शवादी विचारांचा प्रतिनिधी आहे आणि त्यास असे वाटते, की मानवी व्यवहारात धर्माच्या खऱ्या तत्त्वांचे आचरण झाले पाहिजे आणि त्यासाठीच त्याने देहांतशासनाला विरोध केलेला आहे. देहांताचे शासन धर्म्य आहे हा विचार त्याला मान्य नाही; कारण कोणत्याही व्यक्तीला ठार मारणे धर्माच्या व्याख्येत बसू शकत नाही. तशा प्रकारचा आचार धर्म बनू शकत नाही असे त्यास वाटते. त्यावर उपस्थित केलेल्या अडचणींचा विचारपण तो त्याच्या आदर्शवादी पद्धतीने करतो. एका माणसाचा प्राण घेऊन त्याच्यामधील सुधारणेच्या शक्यता नष्ट करणे, त्याच्या निरपराध नातेवाईकांना दुःखाच्या सागरात लोटणे न्याय्य नाही असे त्यास वाटते. यावर तो तीन

तोडगे सुचवतो. (१) गुन्हेगारांना धर्मप्रवृत्त ब्राह्मणांच्या सहवासात ठेवावे, (२) त्यांना सजा द्यावयाची असेल तर ती मृदू व मवाळ स्वरूपाची असावी, त्यात वधदंडाचा समावेश नसावा व (३) राजा व समाजातील उच्चपदस्थ लोक अधर्माने वागतात म्हणून इतर लोकही अधर्माने वागतात; पण ते जर धर्माने वागू लागले तर समाजातील इतर लोकही धर्माने वागू लागतील व मग कठोर राजदंडाची गरज भासणार नाही. सत्यवत् हा गौतमबुद्ध व महावीर वर्धमान यांच्या अहिंसक मानवतावादी विचारांचा प्रतिनिधी आहे, जो मानवी आचारांनी नियमन अमूर्त पण उच्चतर अशा मूल्यव्यवस्थेद्वारा झाले पाहिजे असा आग्रह धरीत आहे.

द्युमत्सेन हा वास्तववादी अर्थशास्त्र-स्मृतिपरंपरेचा प्रतिनिधी आहे, जो धर्माचे मूल्यमापन कायदा, सुव्यवस्था व वर्णाश्रमसंस्थेचे संरक्षण या मूर्त कल्पनांवरून करतो. हिंसाशून्य दंडामध्ये गृहीत असलेली अमूर्त मूल्यव्यवस्था एका काळापुरती ठीक होती, पण आता तिचा फारसा फायदा नाही असे त्यास वाटते. संपूर्ण समाजाच्या सुखासाठी वर्णव्यवस्था टिकविण्यासाठी व संकर रोखण्यासाठी कलियुगात वधदंड आवश्यक आहे अशी त्याची अनुभववादी भूमिका आहे. रानटी व असभ्य लोकांशी करार करण्यात व त्यांच्याकडून आणाभाका घेण्यात अर्थ नाही असे त्याचे मत आहे; कारण ते मानवप्राणीच नव्हेत असे त्यास वाटते. आपण जो वधदंड देत आहो तो सर्व भूतमात्रांच्या व सत्याच्या हितार्थच देत आहोत, कारण समाजाचे कंटकांपासून संरक्षण करणे हा सर्वांत मोठा धर्म आहे असे त्याचे मत आहे.

द्युमत्सेन हा वास्तववादी राजकारणी आहे आणि त्याला राज्यशकट हाकण्याचा जो कालसंदर्भित अनुभव मिळालेला आहे, त्याच्या संदर्भात तो बोलत आहे. आपणास माहीतच आहे, की काही माणसांच्या दुष्ट प्रवृत्तीबद्दल अशा प्रकारचा अनुभव असलेले राजकारणी पुरुष द्युमत्सेनाचेच विचार वेगवेगळ्या भाषेत मांडत असतात; कारण त्यांना आलेले विशिष्ट काळातील, विशिष्ट लोकांसंबंधीचे अनुभव एक प्रकारचे विश्वात्मक नियम आहेत असे त्यांना वाटत असते. मग ते मिलसारखे उपयुक्ततावादी विचारवंत असोत, स्टॅलिन-हिटलरसारखे हुकूमशहा

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असोत किंवा चर्चिलसारखे वसाहतवादी साम्राज्यवादी असोत. त्यांच्या 'कलियुगात' त्यांचेच उपाय योग्य असे त्यांना वाटत असते.

नीतिशास्त्राच्या व राजकीय सिद्धांताच्या दृष्टीनेपण हा अध्याय महत्त्वाचा आहे; कारण येथे साधारणधर्म व विशेषधर्म यांच्यांतील संघर्ष वर्णिलेला आहे. महाभारतात धर्माचे दोन प्रकार सांगितले आहेत– साधारणधर्म व विशेषधर्म. साधारणधर्म म्हणजे सर्वसाधारण नैतिक तत्त्वे (अहिंसा, सत्य, आर्जव, क्षमा वगैरे) आणि विशेषधर्म म्हणजे वर्णाश्रमधर्म. एका ठिकाणी महाभारत सांगते, की जो माणूस साधारणधर्माचे खऱ्या प्रकारे आचरण करतो तो माणूस वर्णाने ब्राह्मण नसला तरी तो ब्राह्मण समजला पाहिजे. हा महाभारतावर आदर्शवादी विचारांच्या प्रभावाचा परिणाम आहे.

युरोपात नैसर्गिक कायदा व मानवनिर्मित कायदा यांमध्ये ज्याप्रमाणे नेहेमीच संघर्ष झाला, त्याप्रमाणे भारतातपण हा संघर्ष साधारणधर्म व विशेषधर्म यांच्यामध्ये होता; कारण हे धर्म दोघांना पूरक व समांतर असे असतातच असे नाही. विशिष्ट काळात माणसांपुढे खरा धर्म कोणता हा प्रश्न नेहमीच उभा राहतो. ज्या वेळी आपले विशिष्ट असे कर्तव्य व सर्वसाधारण नैतिक तत्त्व यांच्यांत संघर्ष निर्माण होतो, विशिष्ट कर्तव्ये पार पाडण्यासाठी सर्वसाधारण नीतिधर्माचे उल्लंघन करावे लागते, त्या वेळी ही कोंडी निर्माण होते. भगवत्गीतेत अर्जुनापुढेपण हीच कोंडी निर्माण झाली आणि श्रीकृष्णाने त्याला सांगितले, की फलाचा विचार न करता, कर्तव्यदक्ष कर्मयोग्याप्रमाणे तू क्षत्रियधर्माची नियत कर्तव्ये कर. त्यामुळे जरी साधारणधर्माचे उल्लंघन झाले तरी तू त्याचा कर्ताकरविता नाहीस. शिवाय तू ते कर्म कोठलीही अभिलाषा न धरता करीत आहेस. राजा राजधर्मात सांगितलेली कर्तव्ये स्वतःच्या हितासाठी नाही तर सर्व लोकांच्या हितासाठी करीत असतो. हाच उपदेश शांतिपर्वाच्या सुरुवातीस व्यथित युधिष्ठिरास श्रीकृष्ण, व्यास आणि भीष्म यांनी केला आहे.

प्राचीन भारतात ही वैचारिक कोंडी विशेषधर्माच्या बाजूने फोडलेली दिसते. कारण गीतेत श्रीकृष्ण क्षत्रियांच्या विशेषधर्माचाच पुरस्कार करतो. काही वर्षांपूर्वी श्री. म. माटयांना हे खटकले होते व त्यांनी श्रीकृष्णाने अर्जुनाच्या सर्वच प्रश्नांना योग्य उत्तरे दिली नाहीत अशी तक्रार केली होती. तसं पाहिलं असता हा मूलभूत नैतिक प्रश्न होता आणि पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानात ज्या वेळी नैसर्गिक कायदा व मानवनिर्मित कायदा यांच्यांत संघर्ष उभा राहिला त्या वेळी तेथील वास्तववाद्यांनी स्थलकालउद्देशसापेक्ष धर्माचीच श्रीकृष्णासारखी बाजू घेतलेली आपल्याला दिसते; पण हे सारे आपण खऱ्या नैसर्गिक कायद्याच्या वा धर्माच्याच आधाराने करीत आहो, असा त्यांचा दावा होता.

थोडक्यात सांगावयाचे झाल्यास सत्यवत् हा अमूर्त पण शाश्वत अशा सत्यकल्पनेवर आधारलेल्या साधारणधर्माचा पुरस्कार करीत होता, तर द्युमत्सेन हा वास्तवलक्षी अनुभववादावर आधारलेल्या विशेषधर्माचा पुरस्कार करीत होता. सत्यवताला देहांताचे शासन अमूर्त मूल्यव्यवस्थेच्या दृष्टीने धर्मविरोधी वाटत होते, तर द्युमत्सेनाला त्याच्या समाजसापेक्ष मूर्त मूल्यव्यवस्थेमुळे धर्म्य वाटत होते. सत्यवत् व द्युमत्सेन या दोन विचारप्रणाली आहेत आणि आजही त्या वेगवेगळ्या स्वरूपांत, वेगवेगळ्या देशांत संघर्ष करीत आहेत.

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

विज्ञानामधील कालाची संकल्पना

व. त्रि. चिपळोणकर

सेंट ऑगस्टीन याने स्वतःला असा प्रश्न केला की, आपण ज्याला काल म्हणतो तो अखेर आहे तरी काय ? या प्रश्नाला त्याने आपणच उत्तर दिले की, ह्या विश्वात ज्या घटना घडतात त्यांमुळे काल निश्चित होत असतो. जर ह्या जगात काहीच घडले नाही, तर त्याला भूतकाळ असणार नाही; यामध्ये जर काहीच घडणार नसेल, तर त्याला भविष्यकाळ कसा असेल ? आणि काहीच जर अस्तित्वात नसेल, तर वर्तमानकाळाला पण अस्तित्व असणार नाही. मग असा प्रश्न मनात येतो की, भविष्य, भूत व वर्तमान काळ यांमध्ये परस्परसंबंध कोणत्या प्रकारचा आहे ? भूतकाळाचे अस्तित्व संपलेलेच असते, तर भविष्यकाळ अजून अस्तित्वात यावयाचा असतो आणि वर्तमानकाळाला सातत्य नसते, कालमर्यादा नसतात. मनुष्याचा प्रत्यक्ष संपर्क वर्तमानकाळाशीच असतो आणि हा संपर्क तीक्ष्ण व धारदार पात्याच्या अग्राप्रमाणे बिंदुमात्र व सूक्ष्म स्वरूपाचा असतो. संपर्कबिंदू स्थिर नसून तो सारखा एकाच गतीने पुढे भविष्याच्या दिशेत धावत असतो व जाता जाता तो कालसंततताचे विभाजन करीत असतो. संपर्कबिंदूच्या मागे जो कालाचा विभाग राहतो तो असतो भूतकाळ, जो पुढे राहतो तो असतो भविष्यकाळ आणि प्रत्यक्ष संपर्कबिंदू वर्तमानकाळाचे निर्देशन करीत असतो. मनुष्याचा प्रत्यक्ष अनुभव हा वर्तमानकाळापुरताच मर्यादित असल्यामुळे त्याचे भूतकाळविषयक ज्ञान अथवा जाणीव ही निव्वळ स्मृतीच्या स्वरूपातच असते. मानवाने जेव्हा भाषा निर्माण केली, लेखनकलेचा शोध लावला तेव्हा तो आपला अनुभव, मिळालेले ज्ञान आपल्या मागून येणाऱ्या सर्व नव्या पिढ्यांपर्यंत पोहोचवू शकला. या क्रियेमुळे ज्ञानाचा संग्रह होऊ लागला, संग्रहक्षमता अवश्य वाढली; पण त्याच्या स्वरूपात मात्र कोणत्याही प्रकारचा बदल झाला नाही.

आपल्या सभोवतालच्या विश्वात घटना घडत असतात, परिस्थितीत बदल होत असतो, त्यामध्ये निरीक्षणाने दिसणारी परिवर्तने होतात म्हणून आपणास कालगतीची जाणीव होते, ज्ञान होते. ज्याला आपण कालप्रवाह म्हणतो तो वस्तुतः घटनाप्रवाहच असतो, हे विचार करता लक्षात येते. घटनांचे निरीक्षण करणारा निरीक्षकच अस्तित्वात नसेल, तर कालाला अस्तित्व असेल की नाही, हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे. कारण याचे उत्तर कोठल्याही प्रयोगाच्या साहाय्याने मिळविण्याची शक्यता असत नाही. सर्व घटना काल व अवकाश या संदर्भातच घडत असतात. विश्वात घडणाऱ्या कोणत्याही घटनेचा विचार करावयाचा म्हटल्यास, ती घटना कोठे घडली व केव्हा घडली हे दोन संदर्भ आवश्यक असतात. जी घटना केव्हाच घडत नाही किंवा जी कोठेच घडत नाही, या दोन्ही विधानांना मग अर्थ राहत नाही. कोणतीही एक घटना एका ठराविक काळी व एका ठराविक स्थानी घडून आली असे आपण म्हणतो. ही संदर्भमाहिती मिळविण्यासाठी आपणास जी मापनक्रिया करावी लागते तिचा विचार केल्यास तिच्या मर्यादा लक्षात येतात. उदाहरणार्थ, सूर्य आपणास दिसतो तो त्यापासून येणाऱ्या प्रकाशामुळे प्रकाशाचा वेग सांत (निश्चित) आहे. त्याला सूर्यापासून पृथ्वीपर्यंत पोचावयास अंदाजे ८ मिनिटे लागतात. त्यामुळे आपण वर्तमानकाळातील कोणत्याही क्षणी सूर्य पाहत आहो असे म्हणतो तो वर्तमानकाळातील नसून आपण त्याच्या भूतकाळातील स्वरूपाचे दर्शन घेत असतो. पृथ्वीवरील वर्तमानकाळ तर सूर्याचा भूतकाळ याचे दर्शन आपणास एकसमयावच्छेदेकरून होत असते, असे कळते. सूर्याच्या स्थानाविषयीचे ज्ञानपण प्रकाशकिरणाच्या सहाय्यानेच होत असते. ज्या दिशेत सूर्य दिसतो त्या दिशेतच त्याचे स्थान आहे, असे आपण समजतो. येथे प्रकाश सरळ रेषेत प्रगत होत असतो, हे गृहीत अभिप्रेत आहे. सूर्याच्या गुरुत्वाकर्षणीय क्षेत्राच्या प्रभावामुळे त्याच्या जवळून जाणाऱ्या प्रकाशाच्या गतिमार्गात वक्रता येते, असे सापेक्षतावादाने प्रथम दाखविले व प्रयोगाने मागून याकरिता पडताळापण मिळविला. त्यामुळे प्रकाशाच्या साहाय्याने सूर्याच्या स्थानाविषयी मिळणाऱ्या

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकासः महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ज्ञानावरील मर्यादा लक्षात येतात. अवकाशातील आणखी दूर अंतरावर असलेले नभोमेघ किंवा तारे यांची उदाहरणे घेऊ या. व्याध ताऱ्यापासून मिळालेल्या प्रकाशास पृथ्वीपर्यंत पोचावयास ४ वर्षे लागतात, तर त्याहून दूर असलेल्या ताऱ्यापासूनच्या प्रकाशास काही सहस्र किंवा लक्ष वर्षेपण लागतात. दूरवरच्या अवकाशात तीव्र गुरुत्वाकर्षणी क्षेत्रे असतील, तर (ती असावीत असे समजावयास पुरेशी जागा आहे) त्यामुळे तेथून येणाऱ्या प्रकाशाचा गतिमार्ग सरळ रेषेपासून खूपच भिन्न असावयाचा संभव आहे. दूरवरचा तारा आता जेथे आहे असे आपणास भासते, तेथे तो निरीक्षणक्षणी नसण्याचा व तो ज्या जागी दिसतो तेथेपण न असण्याची संभाव्यता विसरता येत नाही. घडणाऱ्या घटनांचा काल व त्यांचे स्थान हे प्रत्यक्ष निरीक्षण करून अवगत करून घेण्याच्या प्रक्रियेमध्ये केवढी अनिश्चितता भरली आहे, हे लक्षात येते. कोणत्याही राशीची व्याख्या निव्वळ तर्कवादाप्रमाणे न करता (उदा., भूमितीमधील बिंदूची व्याख्या पहा. बिंदूला स्थान आहे पण त्यास मिती नाही– आकारमान नाही) त्याकरिता तिचे मापन करण्याकरिता जी प्रक्रिया करावी लागते तिचे विश्लेषण करावे ही जी आधुनिक भौतिकीची पद्धत आहे, तिचे महत्त्व लक्षात येते.

या मापनक्रियेचे आणखी परिशीलन केल्यास हेपण लक्षात येते की, स्थान व काल या दोहोंकरिता निरपेक्ष आरंभबिंदू नाहीत. मापनक्रियेच्या दृष्टीने पाहता स्थानांतर व कालांतर याच मापण्यास योग्य अशा मूलभूत राशी ठरतात. उदा., पुण्याचे अंतर २९५ किलोमीटर आहे, या विधानाला स्थानसंदर्भबिंदूचे निर्देशन केल्यानंतरच अर्थ येतो. कोणतेही मापन या अर्थाने सापेक्षच असते. कालाकरितासुद्धा हाच युक्तिवाद सार्थ ठरत असल्यामुळे, कोणत्याही एका घटनेचे स्थान व काल निर्देशन करण्याकरिता इष्ट घटना व संदर्भ घटना यांमधील स्थानांतर व कालांतर आपण मोजीत असतो, हे उघड होते. त्यांपैकी स्थानांतर मोजण्याकरिता मोजपट्टीचे एक टोक आपण संदर्भबिंदूपाशी ठेवून इष्ट घटना स्थानबिंदूपाशी येणाऱ्या मापक्रमावरील क्रमसंख्या पाहत असतो. याच प्रकारे कालांतर मोजण्याच्या क्रियेचा विचार केला असता आपल्या लक्षात येते की, आपण जेव्हा त्याच्या अंतिमबिंदूचे मापन करीत असतो, तेव्हा त्याचा आरंभबिंदू अस्तित्वातच नसतो. या बिंदूची पुनर्प्राप्तीपण करून घेणे शक्य नसते. यामुळे आपण एक कालांतर दुसऱ्याच्या अमुक पटीने जास्त आहे असे म्हणतो, तेव्हा त्यामध्ये तर्कदृष्टचा काही तरी उणीव राहत असते, हे आपल्या ध्यानात येते. कारण या दोन कालांतरमापनांत आरंभबिंदू प्रत्यक्षात एक नसतो. प्रचलित तर्कवादाचा काटेकोरपणे उपयोग करावयाचा ठरविल्यास आपण येथेच थांबावयास हवे; पण विज्ञानामध्ये अशी भूमिका घेतली जात नाही. व्यवहार व प्रयोग यांचा वापर करून कालांतर मोजण्याकरिता आपण जी पद्धत विकसित केली आहे, ती विज्ञानाप्रमाणे अर्थवाही नाही, असे नाही. विश्वामध्ये अनेक आवर्तनी घटना होताना आढळतात. त्या परत परत होत असल्यामुळे त्यांमधील कालांतर निरनिराळ्या निरीक्षकांनी भिन्न भिन्न वेळी मोजले असता त्यांना ह्याकरिता जवळजवळ तीच संख्या मिळते. यावरून आपण या घटनेशी निगडीत असलेल्या राशीचेच मापन करीत आहोत असा निष्कर्ष काढला, तर तो चूक ठरत नाही. हा मुद्दा महत्त्वाचा असल्यामुळे तो विशद करण्याकरिता काही उदाहरणे घेऊ या.

सर्व सजीव प्राण्यांमध्ये उत्पत्ती (अथवा उपचय), वाढ, जरा व नाश (किंवा अपचय) या क्रमाने परिवर्तनाचे चार महत्त्वाचे असे टप्पे आढळतात, ज्यांवरून कालगतीचा अंदाज करता येतो. मनुष्याच्या शरीरातपण काही आवर्तनी घटना होताना आढळतात, ज्यांच्या योगे कालाविषयीचे ज्ञान मिळू शकते. त्याची नाडी व फुप्फुसांद्वारे होणारी श्वसनक्रिया या दोन्ही गोष्टी आपापल्या विशिष्ट अशा लयींत होत असतात. आपल्या नाडीच्या ठोक्यांच्या साहाय्याने गॅलिलीओने साध्या लंबकाच्या आंदोलन कालाचे मापन केल्याचा उल्लेख सापडतो. या लयी पूर्णपणे स्थिर नसतात. त्यांमध्ये सारखे फेरफार होत असतात. मनुष्य उत्तेजित झाल्यास किंवा त्याने अचानक शारीरिक कष्ट करण्यास सुरुवात केल्यास म्हणजे काम करण्याच्या गतीत आकस्मिक वाढ झाल्यास त्याच्या नाडीची गती वाढते. त्याचा श्वासो-

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

छ्वासपण जलद होऊ लागतो. त्यामुळे या घटनांच्या साहाय्याने कालाविषयीचा केलेला अंदाज विशेष अचूक असू शकत नाही, हे लक्षात येते. मानवाच्या भोवताली असणाऱ्या जड सृष्टीत सुद्धा अनेक आवर्तनी घटना घडताना आढळतात. पृथ्वी स्वतःभोवती अंदाजे २४ तासांत एक फेरा पूर्ण करीत असल्यामुळे या गतीमुळे कालसंततताचे दिवस व रात्र अशा विभागांत विभाजन होत असते. दिवस व रात्र एका सारख्याच कालमर्यादेच्या नसतात. उन्हाळचात दिवस मोठा असतो, तर हिवाळचामध्ये याउलट परिस्थिती आढळते, शिवाय सूर्य व चंद्र यांच्यामधील आकर्षणी प्रेरणेमुळे पृथ्वीची परिभ्रमणगती कालानुसार सतत मंद होत चालली आहे असेपण कळते. पृथ्वीवर पूर्व-पश्चिम दिशेत थोडे अंतर जरी चालून गेले, तरी कालमान बदलते. या सर्व गोष्टी विचारात घेता या सर्व घटना अचूक कालमापनाकरिता योग्य नाहीत, हे स्पश्ट होते. चंद्र पृथ्वीभोवती एक फेरा पूर्ण करण्यास अंदाजे २९॥ दिवस घेतो. त्यामुळे पौर्णिमा किंवा अमावास्येच्या चंद्रावरून या कालावधीचे गणन करता येते. पृथ्वीला सूर्याभोवती परिभ्रमण करण्याकरिता जवळ जवळ एक वर्ष लागते. संक्रांत या कालटप्प्याचे प्रत्यक्ष निरीक्षण करूनही कालावधीविषयी कल्पना येऊ शकते. रात्रीच्या वेळी तारे व नक्षत्रे यांच्या आकाशातील स्थानांवरून रात्रीच्या सूक्ष्म कालविभागाविषयी अंदाज करता येतो. पृथ्वीच्या स्वतःभोवतालच्या परिभ्रमणगतीवरून दिनगणना, महिन्यामधील संकलित दिवसांच्या कालगणनेसाठी चंद्राच्या परिभ्रमणगतीचा उपयोग व शेवटी वर्षातील दिवसांचे समाकलित गणन पृथ्वीच्या सूर्याभोवतालच्या गतीवरून गणन अशा निरनिराळचा श्रेणींच्या कालगणनांकरिता निरनिराळचा पद्धती मनुष्याने शोधून काढल्या असाव्यात, असे अनुमान करता येते. जेव्हा मापनविद्या व गणित ही दोन शास्त्रे विकसित झाली नव्हती, अशा वेळी गतकालाचा हिशेब ठेवण्याच्या दृष्टीने सुद्धा ही पद्धत सोईस्कर झाली असावी, असा कयास करता येतो. सर्व पुरातन संस्कृतींत सूर्य, चंद्र व दृश्यमान ग्रह व तारे यांना फार महत्त्व का दिले होते व हे सर्व त्याचे मुख्य देव व दैवते का मानली जात होती, याचे कारण लक्षात येते. संक्रातीसारख्या आकाशात नियमितपणे दिसणाऱ्या विशेष घटना जेव्हा दृष्टीस पडत ते दिवस सण म्हणून याच कारणाकरिता साजरे केले जात असावेत. या घटनांमुळे त्या काळच्या मनुष्याचे सायन पंचांग निश्चित होत होते आणि याचा उपयोग शेतीकामांकरिता केला जात होता. शेतामध्ये पेरणी केव्हा करावयाची हे त्यामुळे ठरत होते. या काळातील मनुष्याजवळ दुर्बिणी नव्हत्या, त्यामुळे अशा आकाशीय घटनांचा दृष्टिवेध घेण्याकरिता त्याने विविध योजना, प्रयुक्ती शोधून काढल्या. दूरवरच्या ताऱ्यांच्या सापेक्ष सबंध सूर्यमंडलाला नियमित पण सूक्ष्म अशी गती आहे. त्यामुळे पुरातन संस्कृतिकालीन वेधशाळा किंवा त्यांचे अवशेष सापडतात ते कोणत्या घटनेचा दृष्टिवेध घेण्याकरिता प्रस्थापित केले होते, हे शोधून काढण्याकरिता जटिल गणितीय गणन करावे लागते, जे आधुनिक संगणकच क्षमतेने थोडचा कालावधीत करू शकतात. इंग्लंडमधील स्टोनहेंज या ठिकाणी या कार्याकरिता पुरातन काळी एका विशिष्ट आकृतिबंधात बसवलेले उंच दगड आढळतात. त्यांचे कार्य काय असावे याबद्दलचा खुलासा नुकताच करण्यात आला आहे.

वरील सर्व कालमापनपद्धतींच्या मर्यादा जेव्हा मनुष्याच्या लक्षात आल्या, तेव्हा त्याने यांत्रिक कालमापनाचे तत्त्व शोधून काढले. हे तत्त्व प्रथम घटिकापात्र किंवा वाळूघडचाळ या उपकरणात वापरले गेले. या उपकरणात कालगती व पाणी / वाळू यांच्या प्रवाह–गतीची सांगड घालून कालसंततताचे एकाच कालावधीचे असे कालखंड पाडण्यात आले. एका कालखंडाचे मापन केल्यानंतर उपकरण दुसऱ्या कालखंडाचे मापन करण्यास सुरुवात करीत असे. कालमापन, संकलित स्वरूपात न करता एकामागून एक या क्रमाने येणाऱ्या एकरूप कालखंडाच्या स्वरूपात करण्याची पद्धत प्रथम अस्तित्वात आली. विज्ञानाप्रमाणे या प्रयुक्तीमधील पाणी किंवा वाळू या दोन्ही द्रव्यांची प्रवाह-गती एकसमान राहत नसून तिच्यात कालानुसार सारखा बदल होत असतो असे कळते. त्यामुळे या प्रयुक्ती कालमापनाकरिता योग्य नव्हत्या, हे स्पष्ट होते. जगातील पहिले संपूर्णपणे यांत्रिक घडचाळ व्हाज आईक याने युरोपमध्ये १३७०–७५ या काळात शोधून काढले,

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

असा उल्लेख सापडतो. यांत्रिक आवर्तनी गतीचा यामध्ये उपयोग करण्यात आला होता. याच्या साहाय्याने मापला जाणारा यांत्रिक काल पूर्वीच्या कालमापनपद्धतीबरोबर तुलना करता थांबविता येत होता; त्याची गती वाढविता येत होती; त्यामध्ये अनेक प्रकारचे अनुयोजन करता येत होते. कालमापनास योग्य अशा जड व जैव सृष्टीमधील घटनांमध्ये जे स्वैर बदल किंवा फेरफार आढळत, त्यांपासून मात्र हे यांत्रिक घडयाळ फार मोठ्या प्रमाणात मुक्त करण्यात आले होते. याच्या साहाय्याने कालाचे विभाजन तास, मिनिट व सेकंद या सूक्ष्म प्रमाणांत सुद्धा करता येऊन त्याचे अचूक निर्देशन संख्याबद्ध स्वरूपात करता येऊ लागले. या शोधापासून झालेला महत्त्वाचा असा हा फायदा होय. या काळापासून आकाशातील घटनांवर केंद्रित झालेले मनुष्याचे मन संपूर्णपणे पृथ्वीवर आले, असे म्हणता येते. मनुष्याच्या विचाराच्या दृष्टिकोनात घडून येत असलेल्या परिवर्तनाचे यांत्रिक घडयाळ हे एक प्रतिक होते. यापूर्वीच्या काळातील मनुष्यास सभोवताली असणाऱ्या प्रत्येक चेतन किंवा अचेतन वस्तूमध्ये मानवसदृश्य आत्म्याच्या अस्तित्वाचा शोध घेण्याची सवय झाली होती. ईश्वरी इच्छा व ईश्वरप्रणीत योजना या गोष्टी त्याला निसर्गात आढळणाऱ्या कोणत्याही वस्तूपेक्षा जास्त महत्त्वाच्या अशा वाटत. प्रत्यक्ष वस्तूपेक्षा त्याविषयीच्या त्याच्या मनातील कल्पनेमध्येच तत्कालीन मनुष्यास जास्त रस होता. या प्रकारच्या दृष्टिकोनाची उदाहरणे म्हणून ॲरिस्टॉटलने भौतिकीविषयक जी तत्त्वे किंवा जे निष्कर्ष काढले आहेत, त्यांचा नामनिर्देश करता येतो.

यांत्रिक घडयाळनिर्मितीमध्ये आणखी एका महत्त्वाच्या अशा प्रवृत्तीचा शोध लागतो. यामध्ये कालमापनाकरिता जे कार्यकारी तत्त्व वापरले असते, त्यायोगे हे मापन त्याच्या मूळ मानवी जैव संबंधापासून मुक्त होते. यापूर्वीची कालमापन पद्धत, मनुष्याच्या जीवनव्यवहाराशी बऱ्याच प्रमाणात निगडित अशी होती; म्हणून तिचे स्वरूप जैव प्रकारचे होते असे म्हणता येत होते. उदा., त्याच्या दिवसाची सुरुवात सूर्योदयापासून होत होती, तर त्याच्या विश्रांतीची वेळ दिवसाच्या अस्ताने ठरविली जात होती. घडयाळामध्ये काल या जैव कल्पनेचे व्यापकीकरण करून तिचे आदर्श अचूक, अमूर्त अशा स्वरूपात रूपांतर केले गेले, तेव्हा मानवी जीवन किंवा जड सृष्टीमधील घटना यांच्याशी तिचा संबंध तुटला. कालाच्या कल्पनेचे अशा प्रकारे यांत्रिकीकरण झाल्यामुळे मनुष्याच्या व्यवहारात नियमबद्धता आली, अपरिहार्यता आली, अनैसर्गिकपणापण आला (उदा., सध्या शहरामधील दूधवाला आपला दिवस रात्री २-३ वाजता सुरू करीत असल्याचे दृश्य दिसते). भौतिकी हे मापनविज्ञान आहे, त्यामुळे कालाचे हे रूपांतरण भौतिकीकरिता इष्ट असेच झाले.

घडयाळामध्ये कालामधील गतीचे रूपांतर अवकाशगतीमध्ये केलेले असते. घडयाळाचे काटे ज्या रीतीने हालचाल करून कालनिर्देशन करतात त्यावरून हे सूचित होते की, मनुष्याला कालप्रवाहाची जाणीव सूर्य, चंद्र, ग्रह व तारे यांच्या आकाशातील गतिक्रमावरूनच झाली. घडयाळाच्या काट्याच्या गतीचा आकृतिबंध व वरील वस्तूचा आकाशातील गतिक्रम यांमधील साम्य लक्षात आल्यावाचून राहत नाही (आधुनिक इलेक्ट्रॉनीय घडयाळामध्ये हे परस्परगतिसाम्य दिसत नाही). घडयाळातील काटे ज्या गतिनियमानुसार चलन करतात, आपला कोन कालानुसार बदलतात तो नियम ज्ञात आहे, हे गृहीत धरावे लागते. ज्या प्रयुक्तीचा गतिनियम माहीत आहे ते घडयाळ अशी घडयाळाकरिता एक व्याख्या देता येते. घडयाळाच्या काट्याचा गतिनियम माहीत आहे म्हणूनच त्यायोगे कालमापन करणे शक्य होते; पण गतिनियमाचे ज्ञान होण्याकरिता प्रथम कालमापनाची आवश्यकता असणे हे तितकेच स्पष्ट आहे. येथे ही जी एक आंतरिक तार्किक विसंगती आढळते, तिच्याकरता स्पष्ट व अचूक निराकरण करील असे उत्तर उपलब्ध नाही. भौतिकीमध्ये अशा प्रकारच्या समस्या इतर अनेक प्रकारच्या मापनांत सुद्धा उद्‌भवतात. उदा., द्रव्यमान व प्रेरणा. प्रेरणा लावही असता पदार्थामध्ये निर्माण होणाऱ्या गतीवरून त्याचे द्रव्यमान निश्चित करता येते. तर प्रेरणा किती लावली आहे, हे मोजण्याकरिता वस्तूचे द्रव्यमान माहीत असावे लागते. यांपैकी

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कोणती तरी राशी अनिर्बंध रीतीने प्रथम निश्चित करावी लागते (केलेल्या निवडीकरता काहीही सयुक्तिक कारण देता येत नाही) तरच मापन करणे शक्य होते. या समस्येचा आणखी एक प्रकारेपण विचार करता येतो. माझ्या हातावरील घड्याळाने दाखविलेली वेळ बरोबर आहे की नाही हे पाहण्याकरिता मी या वेळेची तुलना रेडियोकेंद्रावरून घोषित केलेल्या वेळेबरोबर करतो. यापैकी कोणते घड्याळ जास्त अचूक वेळ दाखविते हे ठरविण्याकरिता मी कोणते निकष वापरतो? रेडियोकेंद्राजवळ जे घड्याळ आहे त्याचे गतिनियम माझ्याजवळील घड्याळापेक्षा जास्त अचूकपणे माहीत आहेत असा माझा असणारा विश्वास एवढेच कारण सांगता येते. अर्थात हा विश्वास काही अनुभवावर आधारित असतो याबद्दल शंका नाही; पण त्याकरिता अचूक असे तात्त्विक विश्लेषण देणे सोपे असत नाही.

आपल्या भोवतालच्या विश्वात घटना घडतात, त्यांच्या परिस्थितीत बदल दिसतात. त्यामुळे आपणास कालगतीचे ज्ञान होते, या परिस्थितीचा उल्लेख मागे केला आहे. हे जे बदल घडत असतात त्यांचे स्वरूप एकसारखे असत नाही. काही बदल असे असतात की, त्यांमध्ये वस्तूच्या परिस्थितीत बदल होतो; पण तिचे स्वरूप बदलत नाही. उदा., पृथ्वीची सूर्याभोवती होणारी परिभ्रमणगती किंवा आणवीय इलेक्ट्रॉनाची अणुकेंद्राच्या सापेक्ष होणारी गती. यांपैकी कोणत्याही एका गतीचे दोन निरनिराळ्या काळानंतरच्या गतिविशेषांचे जर परिशीलन केले, तर ते एकमेकांपासून भिन्न आहेत, हे नक्कीच कळते; पण गती आवर्तनी स्वरूपाची असल्यामुळे काल-मोजपट्टीवर कोणतीला आधीची स्थिती किंवा कोणतीला मागूनची स्थिती असे म्हणायचे, याचा निर्णय करणे शक्य होत नाही. भूमितीमध्ये सुद्धा वर्तुळ किंवा वलय याचा विचार केला असता त्यामध्ये कोणता आरंभबिंदू तर कोणता अंतबिंदू मानावयाचा, याबद्दल अशाच प्रकारच्या अनिश्चिततेचा अनुभव येतो. याप्रकारच्या गतीकरिता (यामध्ये आवर्तनी अथवा रेषीय गती यांचा समावेश होतो) भूत व भविष्य यांमधील फरक मामुली स्वरूपाचा असतो; कारण तो फरक फक्त संदर्भस्थानावरच अवलंबून राहतो. भूत आणि भविष्याच्या सापेक्षात ज्या बदलांना अशा प्रकारची सममिती असते, त्यांना भौतिकीमध्ये कालव्युत्क्रमी बदल असे म्हणतात. अशा प्रकारचे बदल, कोणत्याही एका दिशेत व तिच्या बरोबर उलट अशा दिशेत तितक्याच सुलभतेने होताना आढळतात. विज्ञानामध्ये अनुभवाचे संपुटीकरण गणितीय सूत्राच्या किंवा समीकरणाच्या स्वरूपात करण्यात येते. उदा., सूर्याभोवतालच्या पृथ्वीच्या परिभ्रमणगतीचे अचूक वर्णन किंवा निर्देशन एका गणितीय समीकरणाच्या स्वरूपात दिले जाते. विज्ञानामध्ये काल हा भूतात व भविष्यात दोन्ही बाजूंस अनंतापर्यंत पसरला आहे, असे मानले जाते. त्यामुळे या समीकरणाकरिता भूत व भविष्य यांमधील फरक आरंभस्थान योग्य प्रकारे निर्धारित करून ठरविता येतो. जसे व्यवहारात वापरात असलेल्या डावी बाजू व उजवी बाजू या दिशासंज्ञांना फक्त सापेक्ष असा अर्थ आहे, कारण मनुष्याने आपली दिशा योग्य प्रकारे बदलल्यास एका बाजूचे दुसऱ्या बाजूमध्ये रूपांतरण होऊ शकते. त्याचप्रकारे विज्ञानामधील गणितीय सूत्र भूत, भविष्य व वर्तमानकाळांकरिता बहुधा सममित असते किंवा ते सारखेच सार्थ असते. त्यामुळे योग्य प्रकारे गणितीय संक्रमण केल्यास भविष्य व भूत यांचे एकमेकांत रूपांतरण करता येते. कोणत्याही एका संदर्भव्यूहात कालराशीचे चिन्ह बदलले असता सापेक्ष भूतकाळ व सापेक्ष भविष्यकाळ यांबद्दलची अचूक माहिती मिळू शकते. कारण एका गणितीय सूत्रात वस्तुविषयक संभाव्य अशा सर्व घटनांचा इतिहास साठवलेला असतो. त्यामुळे वर्तमानकाळातील निरीक्षणाने एकदा गणितीय सूत्राचे स्वरूप निश्चित केले, तर भविष्यात काय होणार आहे, याचे भाकीत या सूत्राच्या आधारे करता येते. उदा., ज्या वेळी गणितशास्त्रामध्ये विशेष प्रगती झाली नव्हती असे असतानासुद्धा बाबीलोनियन या प्राचीन संस्कृतीतील लोकांनी अमावास्या केव्हा होणार आहे, याचे भाकीत करण्याकरिता एक गणितीय सूत्र शोधून काढले होते. अशा प्रकारच्या सूत्रबद्ध ज्ञानाला काही मर्यादा आहेत असे आढळते. पृथ्वीची गती भूतकाळात काय होती व भविष्यात

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ती काय असेल याबद्दलची निश्चित माहिती सूत्रावरून समजत असली, तरी पृथ्वीची उत्पत्ती का व कशी झाली व तिचा अंत होणार असेल तर तो केव्हा होईल, याचा खुलासा होऊ शकत नाही. अशा प्रकारचे अनुमान करण्याकरिता काही अतिरिक्त गृहीतांची आवश्यकता असते. याचा अर्थ असा होतो की, ही सूत्रे इष्ट गतीचे निर्देशन, अचूकतेच्या काही विशिष्ट मर्यादेपर्यंतच करू शकतात. आता काही महत्त्वाचे असे अपवाद सोडल्यास भौतिकीमधील सर्व गणितीय सूत्रे ऋण किंवा धन या चिन्हांच्या कालराशीकरिता सारखीच सार्थ असतात, असे दाखविता येते किंवा तांत्रिक भाषेमध्ये हेच सांगावयाचे असल्यास ती रेषीय कालसंक्रमणाकरिता निश्चल राहतात, असे म्हणता येते. काल व स्थानसंक्रमण यांचा उपयोग करून भौतिकीमधील गणितीय निष्कर्षाची तपासणी करता येते. काल व स्थानसंक्रमणनिकषास भौतिकीमध्ये बरेच महत्त्वाचे असे स्थान असते. संक्रमणकल्पना विशद करण्याकरिता एक सुलभ उदाहरण घेऊ या. मानव हा मूलतः शाकाहारी आहे हे विधान लक्षात घ्या. हे विधान जर सर्वव्यापी तत्त्वाचे निर्देशन करीत असेल, तर त्यावर स्थान व काल यांचे निर्बंध असावयास नकोत. म्हणजे हे विधान पृथ्वीवरील कोणत्याही भागाकरिता किंवा कोणत्याही कालखंडाकरिता सार्थ राहिले पाहिजे. प्रथम स्थानसंक्रमणाचा विचार केला असता उत्तरध्रुवाजवळ राहणारा मानव मांसाहार केल्याशिवाय जगू शकणार नाही असे कळते; कारण त्या प्रदेशात शेती होऊ शकत नाही. कालसंक्रमणाने प्राचीन भूतकाळात गेल्यास आदिमानवाच्या वेळीसुद्धा शेती नव्हती, धान्य भरपूर प्रमाणात उपलब्ध होऊ शकत नव्हते– अशा प्रसंगी मानवाला मांसाहाराशिवाय पर्याय नव्हता. अशा प्रकारे वरील विधान काल व स्थान संक्रमणाकरिता यथार्थ राहत नसल्यामुळे ते सर्वव्यापी नाही, म्हणून या विधानामधील सिद्धांतही खरा नाही, असा निष्कर्ष मिळतो. मायकेलसन–मोर्ले यांना स्थानसंक्रमणाकरिता प्रकाशवेगमूल्य स्थिर असते, असे प्रयोगाद्वारे आढळले. या निष्कर्षावरून लॉरेन्ट्झ याची संक्रमणसूत्रे व आइन्स्टाईन यांचा विशिष्ट सापेक्षतावाद यांचा भौतिकीमध्ये प्रवेश झाला. सापेक्षतावादाप्रमाणे द्रव्यमान व ऊर्जा या राशी समतुल्य आहेत, काल व अवकाश या एकमेकींपासून सर्वस्वी स्वतंत्र अशा राशी नाहीत, हे दोन महत्त्वाचे निष्कर्ष मिळाले. याउलट, न्यूटनप्रणीत भौतिकीमध्ये विश्वातील सर्व घटकांकरिता काल सर्वत्र एकच व सारखा आहे असे समजले जात होते. सापेक्षतावादाप्रमाणे कोणतीही घटना चारमितीय विश्वात होत असते. घटना बघणारा निरीक्षक आपल्या गति-अवस्थेनुसार आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनानुसार तीन अवकाशमिती व चवथी कालमिती यांमध्ये मानसिक(?) विभाजन करीत असतो. अशा प्रकारच्या मानसिक प्रक्रियेकरिता पण एक उदाहरण देता येते– मनुष्याच्या डोळयाच्या पटलावर पडणारी मूळ वस्तु–प्रकाशप्रतिमा ही नेहमीच उलटी असते; पण त्याचे वाचन करणारी संवेदनयंत्रणा प्रतिमेला मानसिक रीत्या उलटी करून तीपासून योग्य तो बोध मिळविते. त्या प्रक्रियेमुळे सर्व निरीक्षकांकरिता कालमिती एकच असत नाही. कोणत्याही दोन घटनांमधील कालांतर हे सर्व निरीक्षकांच्या दृष्टीने एकच असेल किंवा विश्वामधील दोन निरनिराळ्या ठिकाणी घडत असणाऱ्या घटनांचा कालक्रमपण सारखाच राहील, अशी खात्री देता येत नाही. उदा., एका निरीक्षकाला घटना अ ही घटना ब नंतर घडून येते असे दिसले, तर काही विशिष्ट परिस्थितीत दुसऱ्या एका निरीक्षकाच्या दृष्टीने अ घटना प्रथम व त्यानंतर ब घटना घडते, असा कालक्रमपण मिळू शकतो, असे दाखविता येते. कालाला सर्वव्यापी स्वरूप नसून त्याचे मान स्थानिक परिस्थितीवर अवलंबून असते, असे या सर्व विवेचनावरून स्पष्ट होते. कालांतराचे परिमाण विश्वातल्या विविध भागांमध्ये असणाऱ्या निरीक्षकांकरिता निरनिराळे असते, हे स्पष्ट झाले. आता प्रश्न असा उद्‌भवतो की, कालप्रवाहाची गतिदिशा तरी सर्वत्र एकच आहे का? ज्या घटना कालव्युत्क्रमी असतात, त्यांपासून कालप्रवाहगतिदिशा मिळविणे शक्य होत नाही, याचा उल्लेख मागे करण्यात आला आहे. भौतिकीमध्ये काल–अव्युत्क्रमी अशा काही थोड्या घटना आहेत, ज्यांयोगे या दिशेविषयी माहिती मिळविणे शक्य होते. या घटनेमध्ये प्रारण व कणउत्सर्जन क्रियांचा

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

समावेश होतो. सूर्यापासून प्रकाशऊर्जा (प्रारण) उत्सर्जित होत असते. प्रकाश ज्या मार्गदिशेत पुढे जात असतो, त्या दिशेतच काल वाढत असतो हे या उदाहरणात चटकन लक्षात येते. किरणोत्सर्गी अणूमधून जेव्हा कण (उदा., बीटाकण किंवा गामा फोटॉन) बाहेर पडत असतात, त्याकरिता देखील हाच तर्कवाद लागू पडतो. याशिवाय ऊष्मागतिकीच्या दुसऱ्या सिद्धांताचा उपयोग करूनपण कालगतीची दिशा निश्चित करता येते. ही पद्धत अधिक सर्वव्यापी असल्यामुळे तिचा थोडा तपशीलवार असा विचार करू या.

ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत अनेक घटक एकत्र येऊन तयार झालेल्या समूहास लावता येतो. (न्युटनगतिकी मुख्यतः कणाच्या व्यक्तिगत गतीचे वर्णन करण्याकरिता वापरली जाते हे या संदर्भात लक्षात ठेवण्याजोगते आहे.) त्यामुळे या सिद्धांताचा दृष्टिकोन बऱ्याच प्रमाणात सांख्यिकीय स्वरूपाचा असा आहे. अतिशय जास्त संख्येचे अणू (रेणू) ज्यामध्ये उपस्थित आहेत अशा एका वायुसमूहाचा विचार करा. वायूमधील अणू गतिमान असल्यामुळे ते सारखे एकमेकांवर आघात करतात; एकमेकांशी परस्परक्रिया करीत असतात. प्रत्येक आघाताच्या वेळी अणूमध्ये ऊर्जाविनिमय होत असतो. यामुळे या समूहातील परिस्थिती सारखी स्थैर्य व समतोल या दिशेने प्रगत होत असते. काही काळपर्यंत या क्रिया अशाच होत राहिल्या, तर समूहामध्ये अंतिम समतोल अवस्था प्रस्थापित होते. या अवस्थेत त्यामधील अणूची गती संपूर्णपणे इतस्ततः किंवा अनियत स्वरूपाची असते अथवा त्यामध्ये अव्यवस्था महत्तम मूल्य धारण करेल, असे गणितीय विश्लेषण करून दाखविता येते. कोणतीही भौतिक प्रणाली (येथे अणुसमूह) सुव्यवस्थेकडून अव्यवस्थेकडे कालाप्रमाणे सारखी वाटचाल करीत असते, असा निष्कर्ष या विश्लेषणापासून निघतो. हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करण्याकरिता व्यवहारातील पत्त्याच्या जोडाचे उदाहरण घेऊ या. खेळावयाचे पत्ते पिसावयाच्या आधी त्याच्या मांडणीमध्ये एक आकृतिबंध असतो. उदा., त्यामध्ये बदामाचे पत्ते एका ठराविक पूर्वनिर्धारित क्रमात एकत्रित ठेवलेले असतात. या प्राथमिक अवस्थेत व्यवस्थेचे प्रमाण सर्वाधिक असते. त्यामुळे त्यामध्ये सुव्यवस्था महत्तम असते, असे तिचे वर्णन करिता येते. पत्ते पिसावयास सुरुवात केली, तर या आकृतिबंधाचा नाश होऊन त्यामधील अव्यवस्थेचे प्रमाण सारखे वाढत जाते. जेव्हा या पत्त्यांचा क्रम सर्वांत जास्त अनियत होतो तेव्हा या पत्त्यांची संपूर्ण अव्यवस्थेची स्थिती सिद्ध झाली, असे म्हणता येते. या अवस्थेत अव्यवस्था महत्तम मूल्य धारण करिते. ही स्थिती सिद्ध झाली आहे की नाही हे ओळखण्याकरिता एक सोपा निकष आहे. या स्थितीनंतर आणखी किती वेळा जरी पिसणी चालू ठेवली, तरी पत्त्याच्या क्रमामधील अव्यवस्थेच्या श्रेणीत फरक पडत नाही. पत्त्याच्या क्रमाचे प्रत्यक्ष निरीक्षण करून त्यावरून त्यामधील अव्यवस्थेची श्रेणी अथवा मूल्य ठरविण्याकरिता सांख्यिकीय गणितपद्धती उपलब्ध आहेत. भौतिकीमध्ये सुव्यवस्था-अव्यवस्था यांचे परस्परप्रमाण ठरविण्याकरिता एंट्रॉपी या राशीचा उपयोग केला जातो. प्रयोगशाळेत प्रयोग करून कोणत्याही पदार्थात / वायुसमूहात असणाऱ्या एंट्रॉपीचे मापन करण्याकरिता पद्धती उपलब्ध आहेत. समूह एखाद्या अवस्थेत असण्याची संभाव्यता व एंट्रॉपी यांमध्ये सुद्धा एक मूलभूत असा संबंध आहे, असे दाखविता येते. येथे संभाव्यता हा शब्द त्याच्या भौतिकीय तांत्रिक अर्थाने वापरला असल्यामुळे त्याविषयी थोडे विशदीकरण देऊ या. समजा, जोडातील सर्व पत्ते पूर्णपणे पिसून त्याचा एक ढिग केला व त्यामधून कोणतेही एक पान तुम्हास उचलून घ्यावयास सांगितले. हे पान एक ठराविक प्रकारचे उदा., बदाम, असावयाची संभाव्यता काय असेल याचा संख्यात्मक अंदाज सांख्यिकीय गणिताने करता येतो, पत्त्याच्या जोडामध्ये एकंदर ५२ पत्ते असतात; त्यांपैकी १३ पत्ते बदामचे असतात. त्यामुळे उचललेला पत्ता बदाम असण्याची संभाव्यता $\frac{१३}{५२} = \frac{१}{४}$ एवढी मिळते. जे संपूर्णपणे निश्चित आहे, त्याची संभाव्यता एक या संख्येने दर्शविली जाते. जे शक्य नाही त्याची संभाव्यता शून्याने दाखविली जाते. त्यामुळे कोणत्याही घटनेकरिता मिळणारी संभाव्यता ही नेहेमी अपूर्णांकाच्या स्वरूपात असते. ठराविक क्रमाने पत्ते न लावता ते नुसते एकत्रित केले, तर त्यांमध्ये मिळणारा क्रम ही त्यांची नैस-

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गिक अवस्था दाखविते. या अवस्थेत अव्यवस्था जास्त मूल्याची असल्यामुळे त्या अवस्थेकरिता एंट्रॉपी व संभाव्यता या दोन्ही राशी जास्त मूल्याच्याच आढळतात. या सर्व गोष्टींचा विचार केल्यास आपणास असा सिद्धांत मिळतो की, कोणत्याही समूहात / प्रणालीत कालगतीनुसार अव्यव्यस्था वाढतच जात असते. या सिद्धातांचा उपयोग करून कालदिशा निश्चित करता येते. ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत हा महत्त्वाचा असल्यामुळे त्याविषयीचे विवेचन दुसऱ्या तऱ्हेने पण करू या.

सापेक्षतावाद येण्याच्या आधी भौतिकीमध्ये दोन महत्त्वाचे असे अक्षय्यता सिद्धांत होते. त्यांपैकी द्रव्यमान अक्षय्यता सिद्धांताप्रमाणे, प्रक्रियेच्या साहाय्याने द्रव्यमानाचे स्वरूप बदलता येत असले, तरी द्रव्यमान हे अविनाशी असते. ते दुसऱ्या कशापासून निर्माण करता येत नाही, त्याचा नाशपण कोणी करू शकत नाही. हे तत्त्व जरी काही अंशापर्यंत तर्कवादावर आधारलेले असले, तरी त्याकरिता प्रत्यक्ष प्रयोगद्वारा पडताळा मिळविता येतो. त्यामुळे संबंध विश्वातील द्रव्यमानसाठा स्थिर मूल्याचा आहे, निश्चल आहे, विश्वाच्या आरंभकाळी जेवढे द्रव्यमान होते तेवढेच आताही आहे आणि तेवढेच ते भविष्यात कोणत्याही काळी राहील, त्यामध्ये कधीच फरक पडणार नाही असे अनेक निष्कर्ष या सिद्धांतापासून मिळतात. दुसरा अक्षय्यता सिद्धांत ऊर्जेबद्दलचा होता. या सिद्धांताप्रमाणे ऊर्जेला आदि नाही, अंत नाही. ऊर्जेचे निरनिराळ्या स्वरूपांत परस्पर–रूपांतर होऊ शकते; पण विश्वातील एकंदर ऊर्जामूल्य स्थिर आहे. सापेक्षतावादाप्रमाणे द्रव्यमान व ऊर्जा यांचे परस्परांत रूपांतर करणे शक्य असते, त्यामुळे वरील दोन सिद्धांतांचे एकीकरण करता येते. ते असे की, कोणत्याही बंदिस्त प्रणालीमध्ये द्रव्यमान व ऊर्जा याचे एकंदर संचयमूल्य स्थिर राहते; त्यात फरक पडत नाही. ज्याप्रमाणे पाणी उच्च पातळीपासून निम्न पातळीकडे वाहताना आढळते, त्याप्रमाणे 'उच्च' पातळीपासून निम्न पातळीकडे वाहत जाण्याकडे ऊर्जेची सुद्धा प्रवृत्ती असते. जेव्हा ऊर्जा अशा प्रकारे एका स्थानावरून दुसऱ्या स्थानाकडे वर्ग होत असते, तेव्हा तिचा उपयोग उपयुक्त कार्य करून घेण्यासाठी करता येतो आपण वापरीत असलेली उष्णता इंजिन, आंतरज्वलन इंजिन इ. इंजिने याच पद्धतीने काम करीत असतात. आता निरनिराळ्या तापमानांचे घटक जीमध्ये समाविष्ट आहेत अशी एक प्रणाली किंवा समूह विचारात घेऊ या. तापमान हे उष्णताऊर्जा पातळीचे निदर्शन करीत असल्यामुळे या निरनिराळ्या घटकांमध्ये एकमेकांपासून एकमेकांकडे अशी उष्णताऊर्जा वाहतूक सुरू होईल व सर्व घटकांची तापमाने सारखी एकसमान होईपर्यंत ही वाहतूकक्रिया चालू राहील, हे उघड आहे. जेव्हा एकसमान तापमानाची समतोल अंतिम अवस्था सिद्ध होईल, तेव्हा तीमधील सर्व ऊर्जाप्रवाह बंद झालेले असतील व त्यानंतर त्यापासून कार्य करून घेण्याची क्षमतापण नाहीशी झालेली असेल. वरील उदाहरणामधील प्रणालीच्या द्रव्यमान व ऊर्जा यांच्या एकंदर साठामूल्यात जरी फरक पडत नसला, तरी त्यामधील बाह्य कामाकरिता उपलब्ध होणाऱ्या ऊर्जेच्या मूल्यात सारखी घट होत जात असते, असे कळते. ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत म्हणून निराळ्या तऱ्हेने अशा रीतीने मांडता येतो. कोणत्याही एका बंदिस्त प्रणालीमध्ये कसल्याही प्रक्रिया होवोत, तीमधील वापरण्यास उपयुक्त अशा ऊर्जेचे मूल्य सारखे कमी होत असते. समस्त विश्वाच्या बाबतीत हा सिद्धांत यथार्थ आहे असे मानले, तर त्याचा उपयोग करून आपणास हा निष्कर्ष मिळतो की, कालगतीप्रमाणे विश्वातील अव्यवस्था सारखी असते किंवा उपयुक्त कार्याकरिता उपलब्ध असणारा असा विश्वातील एकंदर ऊर्जासंग्रह सारखा कमी होत जात असतो. वरील दोन्ही प्रकारचे बदल अव्युत्क्रमी प्रकारचे असल्यामुळे त्यांवरून कालगतिदिशा निश्चित करता येते. हाच तर्कवाद उलटया दिशेत भूतकाळासाठी वापरला तर आपणास असे दिसून येते की, भूतकाळातील कोणत्या तरी एका कालबिंदूकरिता विश्वातील सुव्यवस्थेचे प्रमाण महत्तम होते. या काळी उपयुक्त कार्यासाठी उपलब्ध असणारी ऊर्जापण महत्तम मूल्याची होती. कमी सुव्यवस्था असणाऱ्या पूर्व अवस्थेपासून ही अवस्था सिद्धांताप्रमाणे प्राप्त करून घेणे शक्य नसल्यामुळे कालामध्ये विश्वाला एक निश्चित असा आरंभबिंदू असला पाहिजे, असा निष्कर्ष मिळतो, हाच तर्कवाद भविष्यकाळाकरिता

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
अनुक्रमणिका
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

वापरला तर असे कळते की, महत्तम अव्यवस्था जीमध्ये आहे अशी अवस्था केव्हा तरी येणारच. या अवस्थेत वापरण्यास योग्य अशा ऊर्जेचे मूल्य शून्य होईल. त्यामुळे यानंतर ऊर्जाविनिमय शक्य होणार नाही. विश्वामधील सर्व घटक त्या वेळी एकाच ऊर्जापातळीवर येऊन पोचलेले असतील (उदा., त्या सर्वांचे तापमान एकसारखे होईल.). परिणामी त्यांमधील सर्व बदल थांबतील, घटना घडावयाचे थांबल्यामुळे काल स्तब्ध होईल. अशा प्रकारे ज्ञात विश्वाचा तो अंतबिंदूच असेल. ऊष्मागतिकीचा दुसरा सिद्धांत याप्रमाणे विश्वाला एक निश्चित आरंभबिंदू व निश्चित अंतकालबिंदू असेल असे भाकित करतो.

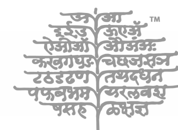
हिंदू धर्ममीमांसेप्रमाणे विश्वाची उत्पत्ती व विनाश या घटना कालसंततामध्ये परत परत आवर्तनी स्वरूपात होत असतात, असे मानले आहे. ब्रह्मदेवाचा दिवस आला म्हणजे विश्वाची उत्पत्ती होते, तर त्याची रात्र येताच त्याचा संपूर्ण विनाश होत असतो. हिंदू धर्मशास्त्रातील ही कल्पना विज्ञानप्रणित निष्कर्षाशी मिळतीजुळती आहे; तिचा पल्ला अधिक व्यापक असावा, असेपण सूचित होते.

ज्या कालसंततामध्ये आरंभ व अंत हे दोन कालबिंदू असतात, तो कालसंतत मात्र भूत व भविष्य या दोन्ही बाजूंस अनंतापर्यंत पसरला आहे, असे भौतिकी समजते. अनंतापर्यंत पसरलेल्या कालसंततामध्ये विश्वाचा काल मात्र सांत आहे, दोन्ही बाजूंनी मर्यादित आहे, असा काहीसा विसंगत निष्कर्ष याप्रमाणे आपणास मिळतो.

सूक्ष्मस्तरावर घडणाऱ्या घटनांकरिता (यामध्ये अणूद्वारे होणाऱ्या कणउत्सर्जनाचा पण समावेश होतो) आणखी एका तत्त्वाचा विचार करावा लागतो. ते म्हणजे हैझेनबर्ग यांचे अनिश्चितता तत्त्व. या तत्त्वाच्या एका मांडणीप्रमाणे

कालमापनातील अनिश्चितता × ऊर्जामापनातील अनिश्चितता = स्थिरांक.

हे सूत्र मिळते. याचा अर्थ असा होतो की, कोणत्याही एका भौतिकीय घटनेत होणारा ऊर्जाबदल जर निश्चितपणे माहीत असेल, तर त्या घटनेकरिता लागणारा कालखंड अथवा ती घटना केव्हा घडली हे ज्ञान आपणास कोणत्याही प्रयोगाच्या साहाय्याने करून घेता येणार नाही. या उलट, एखाद्या घटनेसाठी लागलेले कालांतर माहीत असेल, तर या घटनेमध्ये ऊर्जाबदल काय झाला हे कळणार नाही. काल व ऊर्जाबदल यांविषयी जर एकाचवेळी ज्ञान उपलब्ध करून घ्यावयाचे म्हटले, तर त्या दोन्ही राशींच्या मूल्यामध्ये एका ठराविक प्रमाणाची जी अनिश्चितता असेल तिचा स्वीकार करण्याची तयारी पाहिजे. भौतिकी स्तरावरील कोणत्याही घटनेचे निरीक्षण संबधित वस्तूच्या मूळ अवस्थेत विक्षोभ केल्यावाचून होऊ शकत नाही, त्यामध्ये ऊर्जाविनिमय थोड्याफार प्रमाणात होणे अपरिहार्य असते हे लक्षात घेता सूक्ष्मस्तरावरील कोणत्याही घटनेच्या कालांतराविषयीचा अंदाज संपूर्णपणे निश्चित स्वरूपाचा असू शकत नाही, हे ध्यानात येते. सूक्ष्मस्तरीय घटनानिरीक्षणामध्ये ऊर्जाविनिमय अपरिहार्य कसा होतो याकरिता एक-दोन उदाहरणे घेऊ या. अणूचे स्थान निश्चित करण्याकरिता त्यापासून उत्सर्जित होणाऱ्या प्रकाशाचा साधन म्हणून उपयोग होतो. हा प्रकाश अणूपासून निघून उपकरणावर पडतो तेव्हा त्याचे योगे त्याचे अभिज्ञान होते. प्रकाशकण उत्सर्जन करण्यापूर्वी अणूची जी अवस्था होती तिचे निर्देशन प्रकाशकण करीत असतो (ज्याप्रमाणे सूर्यापासून पृथ्वीवर येणारा प्रकाशकण, ८ मिनिटांपूर्वीच्या सूर्याच्या अवस्थेचे निर्देशन करीत असतो). प्रकाशकण उत्सर्जित करण्याआधीची अणुऊर्जा व नंतरची अणुऊर्जा एकमूल्याची असत नाही. अणूच्या या दोन अवस्थांमधील ऊर्जाफरक त्यामध्ये निरीक्षणक्रियेकरिता झालेला विक्षोभ दाखवितो. रदरफोर्ड याने जड अणूवर आल्फाकिरणाचा मारा केला. आल्फाकिरणाच्या विकीरण आकृतिबंधाचे विश्लेषण करून अणूमधील अणुकेंद्राचा शोध लावला. विकिरण प्रक्रियेत दोन जड कणांमध्ये परस्परक्रिया होत असल्यामुळे त्यांमध्ये ऊर्जाविनिमय घडून येणे अपरिहार्य ठरते. सूक्ष्मस्तरीय कणविक्रियांमध्ये जी काल-अनिश्चितता असते, त्यावरून कदाचित काही वर्षांपूर्वी एक अशी सूचना पुढे आली होती की, काल हा अखंडितपणे प्रगत होत नाही. विद्युत-घड्याळाच्या काट्याच्या गतीप्रमाणे त्यामधील बदल


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

काही ठराविक टप्प्यातच होत असतो. विद्युतभार हासुद्धा अखंडित चलन दाखवित नाही. सूक्ष्मस्तरीय घटनांकरिता ऊर्जा एका ठराविक अशा मापातच बदलते. त्यामुळे कालाकरिता सुद्धा असा बदल मिळाला, तर त्यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नव्हते. या कल्पनेचा परिपोष काही कारणाकरिता पुढे करण्यात आला नाही.

प्रयोगशाळेत सूक्ष्मस्तरावर घडणाऱ्या कणसंबंधित विक्रियांच्या साहाय्याने पण कालाच्या संकल्पनेवर प्रकाश पडतो. काही वर्षांपासून अशा विक्रियांचा अभ्यास करण्यात येत आहे. या विक्रियांमध्ये जड वेगवान कणाचे, इतर कणांद्वारे होणारे विकीरण किंवा आघातद्वारे होणारे विघटन व त्यापासून उद्भवणाऱ्या कणाचा ऱ्हास अशासारख्या घटनांचा अभ्यास केला जातो. या विक्रियांचे परिशीलन करता त्यांमध्ये काही सममिती नियम पाळले जातात असे आढळते. आतापर्यंत उपलब्ध झालेल्या प्रयोगजन्य ज्ञानावरून मुख्यत्वेकरून विद्युतभार (C), समता (P) व काल (T) या राशींकरता ही सममिती मिळते असे दिसते (सूक्ष्मस्तरावरील कणाचे गतिकीय वर्णन करण्याकरिता द्रव्यमान, विद्युतभार परिवलन याप्रमाणे प्रत्येक मूलकणाकरिता समता नावाची एक राशी गृहीत धरली जाते. प्रत्येक मूलकणाकरिता समतेला एक ठराविक व विशिष्ट असे मूल्य गृहीत धरले जाते. कणाशी निगडित असलेल्या एक प्रकारच्या सममितीचे समता निर्देशन करते). यांपैकी प्रत्येकी एका राशीकरिता स्वतंत्रपणे किंवा राशीच्या जोड गटाकरिता ही सममिती मिळते असे दिसते. यांपैकी प्रत्येक राशीकरिता दोन अवस्था निर्देशित करता येतात. उदा., विद्युतभार हा ऋण व धन या दोन प्रकारचा असू शकतो. समतेमध्ये मूळ घटना व तिची आरशातील प्रतिमा या अवस्था असतात (मूळ वस्तू व तिची प्रतिमा यांमध्ये फक्त डाव्या व उजव्या बाजूंची अदलाबदल झाली असते. गणितीय संक्रमणामुळे मिळणाऱ्या परिणामाचे यामध्ये वर्णन येते, हे या संदर्भात लक्षात ठेवण्याजोगे आहे). पुढे व मागे या कालाच्या दोन अवस्था होत. हायड्रोजन अणूमध्ये केंद्रात एक धन विद्युतभाराचा प्रोटॉन असून त्याबाहेर तत्संबंधित ऋणभाराचा इलेक्ट्रॉन असतो. यामधील सर्व विद्युतभाराची चिन्हे बदलली, तर केंद्रात ऋणभाराचा प्रतिप्रोटॉन व त्याभोवती पॉझिट्रॉन अशी परिस्थिती मिळेल. विद्युतभाराकरिता सममिती आहे असे मानले, तर या नवीन अणूचे गुणधर्म हायड्रोजनप्रमाणेच असतील, असा निष्कर्ष काढता येतो. म्हणून परिणामी अणूस प्रतिहायड्रोजन असे म्हणता येते. हा अणू प्रतिद्रव्याचा एक घटक असेल हे उघड आहे. येथे प्रतिद्रव्य ही संकलपना संक्षेपाने विशद करू या. विद्युतभारात दोन प्रकार उपलब्ध असतात : ऋण व धन. ऋण व धन विद्युतभार जर एकाच मूल्याचे असतील, तर एकत्र येऊन एकमेकांचा नाश करण्याची शक्ती त्यांमध्ये असते. यावरून ऋण विद्युतभाराकरिता धन विद्युतभार प्रतिस्वरूपी असतो असे कळते. प्रचलित विश्वातल्या प्रयोगशाळेत काही परिस्थितीत ऋण विद्युतभार असलेला इलेक्ट्रॉन व त्याचा प्रतिकण पॉझिट्रॉन यांची निर्मिती करणे शक्य होते. इलेक्ट्रॉन व पॉझिटॉन एकमेकांजवळ आल्यास ते एकमेकांचा संपूर्ण विनाश करतात (अशा विक्रियेत त्यांच्या दोन्ही द्रव्यमानांचे प्रारण ऊर्जेत रूपांतरण होते). प्रत्येक मूलकणाकरिता एक प्रतिकण असतोच असे प्रयोगाने आढळते. प्रोटॉनकरिता प्रतिप्रोटॉन हा प्रतिकण असतो. न्यूट्रॉनकरिता प्रतिन्यूट्रॉन असा प्रतिकण असतो. न्यूट्रॉनवर विद्युतभार नसल्यामुळे प्रतिन्यूट्रॉनवरपण विद्युतभार असत नाही. तरी न्यूट्रॉन व प्रतिन्यूट्रॉन एकमेकांजवळ आले असता ते एकमेकांचा नाश करू शकतात. सामान्य हायड्रोजनमधील विद्युतभाराच्या चिन्हाचे व्युत्क्रमण केल्यास प्रतिहायड्रोजन मिळतो, याचा उल्लेख मागे करण्यात आला आहे. अशा प्रकारे विश्वातील प्रचलित अणूचे प्रतिअणूत रूपांतरण केले, तर तेथे प्रतिद्रव्याचा असा एक विश्वविभाग निर्माण होईल. द्रव्य व प्रतिद्रव्य जवळ आले असता एकमेकांचा नाश करू शकत असल्यामुळे द्रव्य व प्रतिद्रव्य विश्वविभागांना ते एकमेकांपासून दूर असले, तरच स्वतंत्र अस्तित्व असू शकेल, हे लक्षात येते. विश्वाची सुरुवात एका प्रचंड स्फोटाने झाली असे प्रचलित मीमांसा सुचविते. त्या वेळी द्रव्य व प्रतिद्रव्य एकाच वेळी निर्माण झाले असावे, अशी कल्पना केली गेली आहे.

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

भौतिकी घटनांचा C P T याच्या सापेक्ष सममितीच्या प्रश्नाकडे परत वळले, तर असे लक्षात येते की, काही अपवाद सोडल्यास सर्व विक्रिया कालव्युत्क्रमी असतात. म्हणजे त्या दोन्ही कालदिशांत एकाच सुलभतेने संपन्न होऊ शकतात. प्रक्रियेच्या पूर्वी व नंतर मिळणाऱ्या घटकांकरिता समतेच्या बाबतीत सममिती असेल, तर एकंदर समता अक्षय्य राहील, असे दाखविता येते. याचा अर्थ असा होतो की, मूळ विक्रियेचे वर्णन व तिच्या (आरशातील) प्रतिमेचे वर्णन यांमध्ये फरक असणार नाही. तसे पाहिले असता मूळ विक्रिया कोणती व प्रतिमा कोणती याविषयीचा निर्णय करणेपण अशा परिस्थितीत शक्य होत नाही. दुर्बल प्रकारच्या अणुकेंद्रिय विक्रियांकरिता (उदा., अणुकेंद्रद्वारा बीटा कणाचे उत्सर्जन) समता अक्षय्य राहत नाही. समता सममितीचा भंग होतो असे प्रयोगान्ती आढळले, पण अशा प्रयोगात एकत्रित CP सममितीचे रक्षण होते, असे निरीक्षणाने सापडते. याचा अर्थ असा होतो की, जर समतेमध्ये बदल होऊन तिची चिन्हे बदलली, तर त्याबरोबर विद्युतभारात बदल झाला तरच विक्रियेच्या भौतिकी वर्णनात फरक पडत नाही. विद्युतभाराचे चिन्ह बदलले असता द्रव्यमानाचे प्रतिद्रव्यमानात रूपांतरण होते, हे लक्षात घ्यावे लागते. यानंतर प्रयोगाने असे आढळले की, ज्यांमध्ये काही कणऱ्हासाचा संबंध येतो अशा काही विक्रियांकरिता एकत्रित CP सममितीचे पालन काही अल्पप्रमाणात केले जात नाही. (सांख्यिकीय दृष्ट्या काही विक्रियांत) अशा भौतिकी घटनांकरिता एकत्रित CPT सममितीचे पालन केले गेले पाहिजे, असे दाखविता येते. सममितीबद्दलचा हा विशिष्ट निष्कर्ष सापेक्षतावादापासून मिळतो व भविष्यात जर CPT या संकलित सममितीचा सुद्धा भंग होतो असे प्रयोगाने आढळले, तर त्यामुळे सापेक्षतावादापुढे एक गंभीर समस्या उभी राहील. ज्या घटनेकरिता संकलित CP सममितीचा भंग होतो, पण संकलित CPT सममितीचे रक्षण होते अशा बाबतीत एकंदर सममितीचे रक्षण करण्याकरिता T या राशीमध्ये व्युत्क्रमण झाले पाहिजे अथवा कालप्रवाह उलटचा दिशेत वाहू लागला पाहिजे असा परिणाम मिळतो. कालदिशेचे व्युत्क्रमण न करता संकलित CPT सममिती प्रस्थापित करण्याकरिता पर्यायी मीमांसामार्ग उपलब्ध आहेत; पण याचा वापर करून प्रत्यक्षात निरीक्षणाने आढळणाऱ्या घटनेचे समाधानकारक रीत्या विशदीकरण करण्यात यश मिळाले नाही. वरील भौतिकी घटनेबद्दलचा प्रयोगान्ती मिळणारा पुरावा सरळ व स्पष्ट नाही, तो वादग्रस्त आहे. असे असले, तरी काही कणविक्रिया फक्त एकाच दिशेत प्रगत होऊ शकतात; त्या कालव्युत्क्रमी नाहीत, अशा निष्कर्षास अनेक भौतिकीशास्त्रज्ञ येऊ लागले आहेत. काही शास्त्रज्ञांच्या मते कालाचा एक दिक्‌प्रवाह ही कल्पना फक्त मनुष्याच्या जाणीवेत असते. तिला कदाचित सत्य अस्तित्व असेलच, असे नाही. ही गोष्ट जर सबंध विश्वाकरिता सार्थ आहे असे सिद्ध करता आले, तर ज्या घटनांकरिता CP सममितीचा भंग होतो अशा घटनांचे वर्णन म्हणजेच स्वरूप द्रव्यमान व प्रतिद्रव्यमान असणाऱ्या विश्वविभागांकरिता सारखे असणार नाही असे कळते. अशा प्रकारच्या घटना जर सामान्य विश्वात एका कालदिशेत जात आहेत असे दिसले, तर प्रतिद्रव्यमानाच्या विश्वात त्यांची प्रतिमा बरोबर उलटी असते, अशी शक्यता सूचित होते. परिस्थिती अशी आहे असे कळले, तर या दोन विभागांत घडणारा इतिहास हा एकमेकांच्या उलट दिशेत असेल, अशी कल्पना करावी लागेल. फाईनमन याच्या सूचनेशी सुसंगत अशी ही कल्पना होईल. त्याच्या सूचनेप्रमाणे इलेक्ट्रॉनचा प्रतिकण पॉझिट्रॉन हा उलटचा कालदिशेत प्रवाह करणारा सामान्य इलेक्ट्रॉन असू शकेल. पृथ्वीवरील प्रयोगशाळेत प्रत्यक्ष प्रतिद्रव्य निर्माण करणे अजून जरी शक्य झाले नसले, तरी अप्रत्यक्ष प्रयोगाद्वारे वरील सममितीतत्त्वाचा पडताळा घेणे शक्य आहे व असे प्रयोग सध्या चालू आहेत. त्यामुळे कालव्युत्क्रमण या कल्पनेबद्दलचा निर्णय कदाचित फार दूर नसावा.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

गीताप्रवचन सुवर्ण महोत्सवाच्या निमित्ताने

साम्ययोगी परिवर्तनाची दिशा

यदुनाथ थत्ते

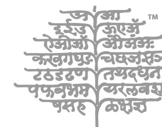
विनोबा हा एक गीतामय झालेला माणूस आहे. आपल्या आईला आणि तिच्यासारख्या अनेकांना इच्छा असूनही गीता समजून घेता येत नाही या जाणिवेने व्यथित होऊन त्यांनी गीतेचा समछंद प्रासादिक मराठीत अनुवाद केला. हे काम तसे सोपे नव्हते. त्यासाठी गीतेवरील सर्व उपलब्ध भाष्ये त्यांनी वाचली. शंकर–ज्ञानदेव यांच्यापासून टिळक –गांधींपर्यंत जे जे गीतेवर लिहिले गेले, त्याचे त्यांनी सखोल चिंतन केले. शब्दांचा सर्व अंगांनी विचार केला. गीताई सिद्ध करताना तिचे वाचन स्त्रिया-मुलांसमवेत करून ती सर्वांना सहज समजते अशी खातरजमा करून घेतली. धुळ्याच्या तुरुंगात विनोबा असतानाच गीताईची मुद्रित प्रत हाती आली आणि तिने सर्वांना आकर्षित केले. केवळ गीताई पाठाने सत्याग्रहींना पूर्ण समाधान झाले नाही. तेव्हा त्यांच्या आग्रहाखातर गीतेवर प्रवचने द्यायला विनोबा तयार झाले. अठरा अध्यायांवर विनोबांची अठरा प्रवचने यथासांग पार पडली. प्रवचनांच्या प्रारंभीच विनोबांनी सांगितले, 'की मी प्रायः गीतेच्याच वातावरणात असतो. जेव्हा मी इतरांशी गीतेसंबंधी बोलतो, तेव्हा गीतासागरावर तरंगत असतो आणि जेव्हा मी एकटा असतो, तेव्हा गीतासागराच्या तळाशी डुबी मारून बसतो.' असे विनोबांचे जीवन गीतामय आहे. आजही कधी काही चर्चा निघाली, की गीताईमधल्या एखाद्या श्लोकार्धा-कडे ते लक्ष वेधतात.

लोकमान्य टिळकांनी गीतेचा कर्मयोगपर अर्थ लावला. महात्मा गांधींनी अनासक्तियोगपर अर्थ लावला. विनोबांना गीता साम्ययोग सांगते असे वाटते. गीतेतील विविध विषय चिंतनाला सुलभ जावे यासाठी त्यांनी ओरिसात कोरापुटमध्ये पदयात्रा कर-ताना जी सूत्रे रचली, त्यांना 'साम्यसूत्रे' असे अभिधान दिले. एवढेच नव्हे तर मानवी जीवनाचे अभिध्येय परमसाम्य आहे, असा स्पष्ट निर्देश केला. अभिध्येय म्हणजे साधेसुधे ध्येय नव्हे, महान ध्येय. ते परम-साम्य आहे, असे ते सांगतात. हे परमसाम्य व्यापक आहे. राजकीय, आर्थिक, सामाजिक समता हे त्या व्यापकाचे अक्ष आहेत. विनोबांनीच अन्यत्र म्हटल्या-प्रमाणे विशिष्ट आणि व्यापक यांच्यांत विरोध नाही. व्यापकाने विशिष्टाला संरक्षण द्यावे आणि विशिष्टाने व्यापकाला संपन्न करावे, याला ते जीवनाची कला म्हणतात आणि गंगा आपली विशिष्टता जतन करत व्यापक सागरात कशी मिळून जाते त्याचे उदाहरण देतात. विनोबांची सारी भाषणे-संभाषणे, विनोबांचे सारे लेखन हे एका अर्थी गीतेचा संदेश समजून सांगणेच असते.

एक दुर्लक्षित वास्तव

गीता हा एक धार्मिक–आध्यात्मिक ग्रंथ सम-जला जातो. त्यामुळे गीतेवरील भाष्ये व टीका यांचा प्रभाव तथाकथित धार्मिक व आध्यात्मिक मंडळींवर अधिक पडावा अशी कल्पना कोणाची झाली तर त्यात काही गैर नाही. परंतु निदान विसाव्या शतकातील गीताभाष्यांबाबत तसे झाल्याचे दिसत नाही ! लोकमान्य टिळक, महात्मा गांधी आणि विनोबा भावे यांच्या गीतेवरील भाष्यांचे स्वागत राजकीय व सामाजिक कार्यकर्त्यांनी अधिक केले ! त्यामानाने धार्मिक आध्यात्मिक मंडळींकडून फारसा उत्साही प्रतिसाद त्यांच्या ग्रंथांना मिळाल्याचे दिसत नाही. लोकमान्य टिळकांच्या नेतृत्वाच्या पर्वात स्वातंत्र्य दृष्टिपथात सुद्धा नव्हते. अशा काळात

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

'मा फलेषु कदाचन' हा धडा शिकल्यावाचून राजकीय कार्यकर्ते पुढे येण्याची शक्यताच नव्हती. महात्मा गांधींच्या राजकीय नेतृत्वाचे पर्व सुरू झाले तेव्हा काही अधिकार लोकांना मिळाले होते आणि अधिक अधिकार मिळण्याची चाहूल लागू लागली होती. त्यामुळे व्यक्तिगत कामनांचा डाग लागू न देता सार्वजनिक कार्य करण्याचा धडा लोकांना शिकवणे क्रमप्राप्त होते. त्या दृष्टीने महात्मा गांधींनी अनासक्तीवर भर दिला.

अवसरवादाचे पर्व

विनोबा स्वतःला गांधीजींचे 'एक पाळीव जंगली जनावर' म्हणवून घेत आणि गांधीजींची हत्या न होती, तर त्यांचा तो अवतार कदाचित संपलाही नसता ! स्वातंत्र्य मिळाल्याने सत्तेची महाद्वारे नव्याने खुली झाली होती. कर्मयोग आणि अनासक्तियोगाचा नव्हे तर सिद्धान्तवादाचाही राजकारणी लोकांनी त्याग केला होता ! अवसरवादिता हाच राजकीय कार्यकर्त्यांचा धर्म बनू लागला होता. गांधीजींनी आपले दोन उत्तराधिकारी कल्पिले होते. राजकीय उत्तराधिकारी पं. जवाहरलाल नेहरू आणि आध्यात्मिक उत्तराधिकारी विनोबा भावे. वैयक्तिक सत्याग्रहाच्या वेळी पहिला सत्याग्रही म्हणून गांधीजींनी विनोबांची निवड केली आणि दुसरी जागा बहुधा पं. जवाहरलाल नेहरूंना देण्यात आली असती. गांधीजींच्या ह्या निवडीत एक निश्चित असा संकेत होता असे म्हणता येईल. विनोबांनी जीवनमूल्यांची जपणूक होईल असे पहावे, अशी त्यांची कल्पना असावी. पण आंध्रकेसरी टी. प्रकाशमना पक्षबदलाला प्रवृत्त करून पंडित नेहरूंनी त्यांना मुख्यमंत्रीपदी बसवले आणि सत्तेच्या लालचीसाठी मतदारांना धाब्यावर बसवून पक्ष बदलण्याचा रस्ता खुला झाला. गांधीजींच्या आध्यात्मिक उत्तराधिकाऱ्याने त्यावेळी जाहीरपणे नापसंती व्यक्त केली असती, तर कदाचित वेगळे चित्र निर्माण झाले असते.

नवे अध्यात्म

गांधीजी स्वतःला भारतसेवक गोखल्यांचे शिष्य म्हणवीत. गोखल्यांनी राजकारणाचे अध्यात्मीकरण (स्पिरिच्युअलायझेशन ऑफ पॉलिटिक्स) करण्याचा मनोदय बोलून दाखवला होता. गांधीजींनी त्याला सत्याग्रही चळवळीच्या निमित्ताने व्यापक स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला. शेवटी जीवनाला मूल्यांची दीक्षा देणे हेच नवे अध्यात्म होय. परंपरागत परलोकपरायण व भूतभविष्याच्या चिंतेने ग्रासलेले अध्यात्म गांधीजींना अभिप्रेत नव्हते. पण गांधीजींच्या नंतर राजकारणाचा सारा रंगच पालटला. 'गीता' वगैरे ग्रंथ पुन्हा धार्मिक-आध्यात्मिक व्यक्तींच्या हवाली झाले. सार्वजनिक जीवनाच्या क्षेत्रात विनोबांनी पदार्पण केले नसते, तर कर्मयोग आणि अनासक्तियोगाची जी दुर्गती झाली तीच विनोबांच्या साम्ययोगाचीही कदाचित झाली असती.

साम्ययोगी राजनीती

गीतेवरील भाष्ये सार्वजनिक चळवळीशी निगडित राहिली असा याचा अर्थ होतो. विनोबांच्या साम्ययोगाबाबतही ही गोष्ट खरी आहे. गीताप्रवचने भूदान-ग्रामदान चळवळीबरोबर अखिल भारतात पोचली आणि त्यामुळेच वेगवेगळ्या भाषांत १६५ आवृत्त्या प्रकाशित होऊ शकल्या. विनोबांच्या सर्व विचारांना गीताप्रवचने पायाभूत आहेत असे म्हणायला प्रत्यवाय नाही. विनोबांनी 'राज्य' आणि 'स्वराज्य' यांतील फरक आपल्या १९४० साली गीताप्रवचनानंतर प्रकाशित झालेल्या 'स्वराज्य शास्त्र' पुस्तकात विशद केला आहे. 'न त्वहं कामये राज्यं – नको मला राज्य' असे विनोबा म्हणतात आणि 'यतेमही स्वराज्ये– स्वराज्यासाठी मी प्रयत्न करतो' असे सांगतात. याचाच अर्थ आज जी राजनीती प्रचलित आहे, तिच्या जागी लोकनीतीची स्थापना करण्याची त्यांची इच्छा आहे. साम्ययोगी राजनीतीचे वर्णनच विनोबांनी 'स्वराज्य-शास्त्र' पुस्तकात केले आहे.

अमंगलाबाबत भूमिका

या संदर्भात गीताप्रवचनांत अखेरीस त्यांनी उल्लेखिलेली गोष्ट फार महत्त्वाची आहे. ती गोष्ट अशी : एक मनुष्य होता. त्याला जग अमंगल वाटले म्हणून तो जंगलात गेला. एका झाडाखाली बसून तो सुटकेचा निःश्वास सोडतो न सोडतो तोच एक पक्षी झाडावरून शितडला. तेव्हा जंगलातील ती

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अमंगलता पाहून तो नदीच्या डोहात जाऊन उभा राहिला. त्या नितळ पाण्यात मोठे मासे छोटचा माशांना मटकावत आहेत हे पाहून तो पाण्याबाहेर आला आणि त्याने जंगलातली लाकडे गोळा करून एक चिता रचली. चितेला आग लावणार तोच एक वाटसरू त्याला म्हणाला, 'महाराज आम्ही इथे जवळ राहतो. तुम्ही चितेत प्रवेश केला की तुमची चरबी जळणार. एक केस जळला तर कोण दुर्गंधी सुटते. तुम्ही चितेत जाळून घेऊन सुटाल, पण आम्हाला त्या दुर्गंधीने जीवन असह्य होईल !' यावर तो मनुष्य म्हणाला, 'या जगात जगण्याचीही सोय नाही आणि मरण्याचीही सोय नाही !' तात्पर्य असे की अमंगल, अमंगल म्हणून पळापळ करून उपयोग नाही तर अमंगलता दूर करण्यासाठी झटणे आवश्यक आहे.

विनोबांनी गीताप्रवचनांत 'आसुरी' आणि 'दैवी' अशी चर्चा एका ठिकाणी केली असून संपत्ती, संस्कृती आणि सत्ता आपल्या हाती राहावी यासाठी आसुरी मंडळी काय काय युक्तिवाद करतात त्याचे फार मार्मिक वर्णन केले आहे. आपली संस्कृती श्रेष्ठ म्हणुन ती जगावर लादण्याचा प्रयत्न करणारे 'आपली' या कल्पनेनेच मुख्यत: प्रेरित झालेले असतात असे त्यांनी दाखवले आहे. संपत्तीचे न्याय्य वाटप करण्याच्या नावाखाली सर्व संपत्ती बळकावण्याचा कसा प्रयत्न केला जातो ते त्यांनी सांगितले आहे जगाला सुसंस्कृत करण्याचा आणि संपत्तीचे न्याय्य वाटप करण्याचा बहाणा करून सत्ताही कशी बळकावली जाते तेही चपखलपणे त्यांनी विवेचिले आहे. ह्या आसुरी शक्तीला हद्दपार करण्याचे काम मग ओघानेच येते. साम्ययोगाच्या उपासकाला ते करणे क्रमप्राप्तच असते. आसुरी शक्तीला रान मोकळे सोडून साम्ययोगी मनुष्य स्वस्थ बसूच शकत नाही. आसुरी शक्तीच्या जागी दैवी शक्ती प्रभावी व्हावी, हा तर गीतेचा उद्देश आहे, असे विनोबा मानतात.

ह्याचा अर्थ काय ?

ही घटना देवाजीच्या मनात आली तर होऊन जाईल, कर्ता-करविता तो आहे, अशी विनयाची भाषाच विनोबा वापरतील यात शंका नाही. पण केवळ दैवगतीवर विसंबून राहणारे विनोबा नव्हेत' 'कर्मातची तुझा भाग, तो फळात नसो कधी' असेच विनोबा मानतात आणि म्हणून तर तेरा वर्षे, पन्नाशी उलटल्यावर, विनोबा अखंड पदयात्रा करीत राहिले, भूदान-ग्रामदान-ग्रामसभा हा संदेश देत राहिले आणि आजही दरेक राज्यात एकेक गांधी-जिल्हा करण्याचा ध्यास लागल्यासारखे ते बोलतात.

विनोबांनी केलेली सोय

राजकारणाला विसाव्या शतकात अनन्य असे महत्त्व आले आहे. जीवनाचे एकही क्षेत्र त्याच्या पकडीतून सुटलेले नाही. आणीबाणीच्या वेळी 'मैत्री' ह्या विनोबांच्या दाव्याप्रमाणे आध्यात्मिक असलेल्या मासिकाचे अंक जप्त करण्याची धृष्टता करून त्याचा ओरखडा विनोबांच्या धर्मपरायण जीवनावर ओढायला तत्कालीन शासनाने कमी केले नाही, ही गोष्ट स्मरणात राहिल्यावाचून कशी राहील ! म्हणून १९४० साली त्यांनी राज्यशास्त्राच्या संबंधीचे आपले जे विचार ग्रथित केले त्यांचा विचार करणे अटळ आहे. 'अल्पाक्षर अर्थबहुल' अशी ही रचना आहे. गीताप्रवचनांतील लोकनीतीचे अप्रत्यक्ष विवेचन त्यात आले आहे असे समजायला हरकत नाही. विनोबा जे स्वराज्य, साम्ययोग किंवा दैवी राज्य आणू इच्छितात त्या दृष्टीने आपण सध्या नेमके कुठे आहोत त्याची तपासणी करण्याची सोय विनोबांनी करूनच ठेवली आहे. 'यतेमही स्वराज्ये' असे म्हणायचे असेल तर आजच्या वास्तवाची पारख केलीच पाहिजे. विनोबांनीच म्हटल्याप्रमाणे दोन बिंदूंनी रेषा तयार होते आणि म्हणून कुठे जायचे आहे तो बिंदू जितका महत्त्वाचा तसा कुठे आहोत तोही महत्त्वाचाच ठरतो आणि मग उडदामाजी काळेगोरे निवडण्याची पाळी अपरिहार्यपणेच येते. 'गांधी-मार्क्स' या किशोरलाल मश्रुवालांच्या पुस्तकात विषय-चर्चेच्या ओघात याचे विवेचन येऊन जाते. शासनसंस्था लोण्याप्रमाणे वितळून जाण्यापूर्वी ट्रॉटस्कीच्या डोक्यात घातलेल्या हतोड्याइतकी पोलादी होणे कम्युनिस्टांना अभिप्रेत आहे, असे त्यांनी म्हटले आहे. दुसऱ्याही एका ठिकाणी त्यांनी असा उल्लेख केला आहे, की हातात छडी घेऊन मार्क्स पाठीमागे उभा नसताना कम्युनिस्टांना मार्क्सवाद पटू शकतो तर इतरांना तसा तो पटणे शक्य आहे असे त्यांनी का मानू नये ? तेव्हा साम्ययोगाच्या स्थापनेचा

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मार्ग एकाधिकारशाहीचे वळण घेऊनच पुढे जातो असे म्हणणे विनोबांच्या विवेचनाशी सुसंगत ठरणार नाही. 'मो सम कौन कुटिल खल कामी ?' असे स्वतःबद्दल एखाद्याने म्हणणे वेगळे आणि सर्वांवर ईश्वराची कृपा व्हावी म्हणून कुटिल-खल-कामींचा गोतावळा जमा करणे वेगळे !

दहा कसोट्या

तर स्वराज्याच्या दहा कसोट्या विनोबांनी सांगून ठेवल्या आहेत आणि त्यांवर राज्याची पारख केल्यावाचून साम्ययोगाच्या दृष्टीने देश कुठे आहे हे आपल्याला कळणारच नाही. कसोट्या अशा– १) सार्वराष्ट्रीय भ्रातृभाव २) राष्ट्रातील सर्वांचे ज्ञानपूर्वक, यथाशक्ती, पण सहजस्फूर्त आणि हार्दिक सहकार्य ३) समर्थ अल्पसंख्याक आणि सर्वसामान्य बहुसंख्याक यांचे हितैक्य ४) सर्वांच्या सर्वांगीण आणि समान विकासाची संधी ५) राज्यसत्तेचे व्यापकतम विभाजन ६) अल्पतम शासन ७) सुलभतम तंत्र ८) कमीत कमी खर्च ९) कमीत कमी रखवाली १०) सार्वत्रिक, अव्याहत आणि तटस्थ अथवा मुक्त ज्ञानप्रचार.

या संदर्भात जुन्या अनुभवामुळे नव्या प्रयोगांना प्रतिबंध करता कामा नये. विनोबांनीच म्हटले आहे, की आजपर्यंत मी मेलो नाही या अनुभवाच्या आधारे उद्या मी मरणार नाही, असा निष्कर्ष काढण्याऐवजी त्यामुळेच उद्या मरण्याची शक्यता गृहीत धरणे शहाणपणाचे ठरेल !

निर्दोष पद्धतीची लक्षणे

'स्वराज्यशास्त्र' पुस्तकात पुढे निर्दोष पद्धतीची चार लक्षणेही त्यांनी सांगितली आहेत ती अशी : १) समर्थांचे सामर्थ्य जनसेवेला वाहिलेले असले पाहिजे २) जनता संपूर्ण स्वावलंबी आणि परस्पर सहकारी असली पाहिजे ३) नेहमीच्या सहकार्याचे आणि प्रासंगिक असहकाराचे अथवा प्रतिकाराचे अहिंसा हेच अधिष्ठान असले पाहिजे. ४) सर्वांच्या प्रामाणिक परिश्रमांची किंमत (नैतिक आणि आर्थिक) समान असली पाहिजे.

अनुशासन शब्दाचा वापर

या संदर्भात अनुशासन शब्दाचा वापर विनोबांनी केला असून ते म्हणतात, "कायदा, म्हणजे अनुशासन, लोकमतानुसारी अहिंसक पद्धतीत अनुस्यूत आहे." पण या देशात चमत्कारिक अशी परिस्थिती आहे आणि त्याचा निर्देश जयप्रकाशांनी आपल्या 'आमने–सामने' या पुस्तकात व इतरत्रही अनेक वेळा केलेला आहे. ते म्हणतात, "आजपर्यंत जेवढे कायदे झाले त्यांची जर इमानाने अंमलबजावणी झाली असती तर इथे जवळ जवळ एक क्रांती झाली असती।" याचाच अर्थ इथले राज्यकर्ते आणि प्रशासन अनुशासन पाळायलाच तयार नाहीत; एवढेच नव्हे तर 'तुम्ही त्या कायद्यांचे परिपालन करा' हे सांगणे हा शांतता व सुव्यवस्था यांच्यावर आघात करण्याचा गुन्हा या देशात ठरतो ! अस्पृश्यतानिवारणविषयक कायदे राजरोसपणे धाब्यावर बसवणारे शांतता व व्यवस्था यांवर आघात करतात असे मानण्याऐवजी त्या कायद्यांची अंमलबजावणी करा असा आग्रह धरणारे गुन्हेगार समजून त्यांना तुरुंगाची वाट इथे दाखवली जाते ! केळीवेळी या अकोला जिल्ह्यातील ग्रामदानी गावातल्या सामायिक शेतीतली पिके उद्ध्वस्त करण्याचा पराक्रम महाराष्ट्र शासनाने विनोबांच्या वाढदिवशीच गतवर्षी इथे करून दाखवला आहे !

असहकार–प्रतिकार यांचे स्थान

विनोबांना या परिस्थितीची जाणीव असल्याचे 'स्वराज्यशास्त्रा'वरून दिसते. ते म्हणतात, "सर्व मानवांचे समग्र, सर्वांगीण आणि अविरुद्ध हित सांभाळणे ही राज्यशास्त्राची प्रतिज्ञा. त्यासाठी (१) व्यापकतम मतदान (२) बहुमताप्रमाणे कारभार (३) अल्पमताचे अधिकात अधिक समाधान आणि पूर्ण संरक्षण (४) मतप्रचाराचे स्वातंत्र्य (५) तटस्थ, स्वस्त आणि सुलभ न्यायदान (६) सार्वजनिक (सार्वत्रिक ?) शिक्षणाची योजना (७) सुधारक दंडनीती इत्यादी सुराज्यव्यवस्थेची बाह्य अंगे सुयोग्य असूनही, राज्यशास्त्राच्या मानवसापेक्षतेमुळे अनेक व्यंगे, वाद आणि झगडे निर्माण होणे शक्य आहे. त्यावर उपाय म्हणून जनतेला सहकार, असहकार आणि प्रतिकार करण्याच्या प्रसंगांचे ज्ञान असले पाहिजे. यथाप्रसंग ह्या तिहींचा अंमल करण्याची जनतेला ताकद असली पाहिजे आणि या संबंधीची अहिंसक पद्धती जनतेत मुरलेली असली पाहिजे."

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

त्यागाचा आनंद

विनोबा असहकार आणि प्रतिकार ह्या एकाच वस्तूच्या दोन अवस्था मानतात; पण असेही म्हणता येईल, की सहकार ही नाण्याची एक बाजू असेल तर असहकार आणि प्रतिकार ही दुसरी बाजू आहे. अनेक वेळा सत्तेन राज्यकर्ते इतके उद्दाम बनतात, की त्यांची मनोबुद्धी आत्मतुष्टतेने गोठून जाते. ती प्रवाहित करून सहकाराचा मार्ग मोकळा करण्यासाठी काही उष्णता निर्माण करावी लागते. संघर्ष किंवा प्रतिकाराने हे कार्य घडून येते आणि म्हणून संघर्ष हाही उत्तम सहकारच आहे असे म्हणणे भाग आहे. हा संघर्ष आत्मक्लेषाच्या सामुदायिक मार्गाने होतो तेव्हा त्याची गणना सत्याग्रह म्हणून करणे उचित ठरेल. विनोबा म्हणतात, 'प्रतिकारशक्ती सर्वदा जागृत राखावी लागेलच. अहिंसक जीवन म्हणजे प्रसंगी त्याग नव्हे, पण सतत त्याग आणि नुसता त्यागही नव्हे, पण त्यागाचा आनंद."

मोघम भलाई निरर्थक

लोकनायक जयप्रकाश जनशक्तीच्या निर्मितीवर भर देत असत तो याचसाठी. शासनाला अंकुश लावू शकेल अशी प्रभावी जनशक्ती उभी ठाकावी यासाठी ते तळमळत होते. कारण विनोबांना अभिप्रेत असलेल्या व त्यांनी गीताप्रवचनांत विवरलेल्या साम्ययोगाच्या दिशेने त्यावाचून वाटचालच सुरू होऊ शकत नाही. गीताप्रवचनांचा सुवर्ण महोत्सव साजरा करताना या पैलूची उपेक्षा होण्याची शक्यता जास्त आहे; कारण महोत्सव म्हटला, की चिकित्सक अभ्यासाऐवजी मोघम भलाई करण्याची आपली पद्धत आहे. या संदर्भात 'सर्वोदय समाज' स्थापन करण्याच्या वेळचे विनोबांचे विवेचन ध्यानात घेण्यासारखे आहे : "सिद्धान्त व्यक्तीपेक्षा श्रेष्ठ असतात. त्यामुळे त्यांचे आचरण करून व्यक्तींना प्रतिष्ठा प्राप्त होत असते." या वाक्याचा उत्तरार्ध असाही होईल, की 'त्यांचे आचरण न केल्याने व्यक्तींची प्रतिष्ठा गमावते देखील.' तेव्हा विनोबा ह्या व्यक्तीपेक्षा विनोबांनी मांडलेला विचार गीताप्रवचनांच्या सुवर्ण महोत्सवप्रसंगी महत्त्वाचा समजून त्याची चिकित्सा करणे लाभदायक ठरेल.

साभार पोच

* **सर्वोत्तम मराठी कथा** (खंड १२)–संपा. राम कोलारकर, सौ. छाया कोलारकर; प्रकाशक सौ. छाया कोलारकर, पिंपरी, पुणे १८; १९८०; पृ. १७९; किं. २५ रुपये.

* **सर्वोत्तम मराठी कथा** (खंड १३)–संपा. राम कोलारकर, सौ. छाया कोलारकर; प्रकाशक सौ. छाया कोलारकर, पिंपरी, पुणे १८; १९८१; पृ. २००, किं. ३० रुपये.

* **अनंत काणेकर** (निवडक कथा)–संपा. क. दि. सोनटक्के; प्रका. राम कोलारकर, मराठी पॉकेट बुक्स, पिंपरी, पुणे १८; १९८०; पृ. ६९; किं. २ रुपये.

* **ग. दि. माडगूळकर** (निवडक कथा)– संपा.; प्रका. राम कोलारकर, मराठी पॉकेट बुक्स, पिंपरी, पुणे १८; १९८१; पृ. ७०; किं. २ रुपये.

* **आकाशछंद** (कवितासंग्रह)–अरुण कराड; अविनाश प्रकाशन, श्रीशिवाजीनगर, ता. राहुरी, जि. अहमदनगर–४१३ ७०६; १९८२; पृ. ६६; किं. ११ रुपये.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

महेंजोदारोतील शिल्प आणि गोंडी संस्कृतीचे संदर्भ

व्यंकटेश आत्राम

भारताच्या प्राचीन काळातील शिल्पशास्त्राविषयी जगातील सर्वच तज्ञमंडळी चकित झालेली आहे. महेंजोदारो-हरप्पाच्या शिल्पकृतींबद्दल कुतूहल व्यक्त करून अरब प्रवासी अल्बेरूनी म्हणतो, " अशी कारागिरी आजवर आम्ही कुठेच पाहिली नाही." अशा प्रकारची अप्रतिम शिल्पकृती निश्चितपणे कोणत्या संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये अवतीर्ण झाली असावी बरे ? सर्वांनाच याचे कुतुहल वाटत आहे.

पुष्पदंताच्या शिवमहीम्नस्तोत्राच्या मराठी प्रारूप ग्रंथात एक ज्येष्ठ पत्रकार श्री शिवचंद्रजी माणूरकर म्हणतात, "हरप्पा-महेंजोदारो येथील संस्कृती ६ हजार वर्षांपूर्वीची सिद्ध होते. त्यावेळी भारतात आर्यांची वसाहतच व्हायची होती. हे वैज्ञानिक तथ्य आणि एका सुसंस्कृत संस्कृतीची सुचिन्हे हरप्पा-महेंजोदारोच्या उत्खननाने प्रकाशात आणलेली आहेत. ह्या संदर्भात सर जॉन मार्शलचा जो अतिमौलिक विचारप्रवण ग्रंथ आहे, त्यावरून महत्त्व कळेल. " १

महेंजोदारो-हरप्पाच्या उत्खननात जी महत्त्वाची शिल्पे सापडलेली आहेत, त्यांत बोकड, नंदी, लिंगपिंडम् , वाघ इत्यादींची शिल्पे मुबलक प्रमाणात आहेत. त्यांतील प्रत्येक शिल्प हे गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या लोकांच्या जीवनामध्ये कोणते ना कोणते तरी विशिष्ट आणि पूज्य असे स्थान निर्देशित करते, एक वैशिष्टचपूर्ण अस्तित्व सिद्ध करते. त्यावरून सिंधुसंस्कृतीचे लोक हे त्यांच्या अस्तित्वकालामध्ये गोंडी संस्कृती जगत होते, असे पदोपदी प्रत्ययास येते. म्हणूनच गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये महेंजोदारोतील शिल्पांचा अर्थ शोधणे क्रमप्राप्त झालेले आहे.

हर्रे–बोकड

हरप्पा आणि महेंजोदारो येथील उत्खननांत बोकडांच्या शिल्पमुद्रा बऱ्याच उपलब्ध झालेल्या आहेत. खापरी मुद्राही उपलब्ध झालेल्या आहेत. त्या मुद्रांचा गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भातील संबंध अत्यंत जवळचा आहे. बकऱ्या आणि गोंड लोकांची प्रचलित असलेली वहिवाट मुद्दाम लिहून दाखवण्याची गरजच उरत नाही. गोंडांच्या घरोघरी बकऱ्या आणि त्यांच्या प्रत्येक सणाला बकऱ्याचा "सुजारा" केला जातो हे सर्वज्ञात आहे. बकऱ्याचा सुजारा किंवा सुधारा म्हणजे देवाला चढविलेला बकऱ्याचा बळी होय.

गोंडांच्या संस्कृतीमध्ये बकऱ्याचे आणखी वेगळेही महत्त्व आहे. हे बघणे अगत्याचे आहे. 'बोकूड' हे कित्येक गोंडांचे कुलदैवत आहे. गोंड लोकांतील (१) हर्रेमडावी किंवा एटीमडावी, (२) हर्रेकुमरे किंवा एटीकुमरे, (३) हर्रे कोडापा किंवा येटी कोडापा या गोत्रांचे लोक बकऱ्याला आपले कुलदैवत मानतात. ते बोकडाचे मांस अजिबात खात नाहीत किंवा त्याची हत्याही करीत नाहीत. बोकडाच्या संदर्भात गोंड लोकांत खालील प्रकारची एक गोष्ट प्रचलित आहे.

असे सांगतात की, हर्रेकुमरे–हर्रेकोडापे हे नियमितपणे आपल्या इष्ट देवतेची आराधना-उपासना करीत असत. एकदा त्यांच्या उपासनाविधीमध्ये कोणत्याही प्राण्याचा बळी देता आला नाही. त्यामुळे त्या दिवशी त्यांना त्यांच्या उपासनेत अनियमितपणा येत असल्याची जाणीव झाली व त्याबद्दल खंतही वाटू लागली. इतक्यात त्यांच्या पेनकडचाजवळ (उपासनास्थळी) दोन लहान बालके भटकत आल्याचे त्यांना दिसले. त्या संधीचा त्यांनी तात्काळ फायदा घेतला. त्या मुलांना त्यांनी आत ओढून घेतले आणि आपल्या इष्ट देवतेवर त्या बालकांना कापून उपासनाविधी पूर्ण केला. त्या बालकांची दोन मुंडकी टोपलीखाली झाकून ठेवली. तेवढचात त्या मुलांचे पालक त्यांचा शोध घेत तेथे





अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

येऊन पोचले. त्यामुळे हर्रेकुमरे–हर्रेकोडापांची घाबरगुंडी उडाली. त्यांनी मनोमन आपल्या इष्ट देवतेची कुर्नास (प्रार्थना) सुरू केली आणि या गंभीर प्रसंगातून आपली मुक्तता व्हावी म्हणून ते तिची विनवणी करू लागले. मुलांच्या पालकांना हर्रे कुमरा व हर्रे कोडापांचा पूर्ण संशय आल्यामुळे त्यांनी त्यांची झडती घेणे सुरू केले आणि दोन मुलांची मुंडकी झाकलेली टोपली उघडी करून पाहिले. तो काय आश्चर्य ! टोपलीमध्ये दोन बकऱ्यांची मुंडकी ठेवलेली दिसली. शेवटी मुले मात्र आढळलीच नाहीत. याप्रमाणे त्या गंभीर प्रसंगातून हर्रेकुमरा व हर्रेकोडापे यांची मुक्तता करून त्यांची नामुष्की त्यांच्या इष्ट देवतेने टाळली अशी त्यांची समजत आहे. (हीच कथा त्रै. हाकारा, आक्टो ८० मध्ये सुखदेव बाबू उयकेंनीही दिली आहे.)

त्या प्रसंगापासून हर्रेकुमरा-हर्रेकोडापा कुळातील गोंड लोक बकऱ्याचे मांस तर खात नाहीतच, पण त्याची ते हिंसाही करीत नाहीत. गोंड लोकांच्या जीवनात बोकडाचे अत्यंत महत्त्व आहे. देवाचा उपासनाविधी आणि " सुजारा " बोकडाशिवाय गोंड लोक करीत नसतात. ही आजपर्यंतची त्यांची परंपरा आहे. बोकडाला गोंड लोक आपल्या भाषेत " हर्रे " किंवा " येटी " असे म्हणतात. " हर्रे " किंवा " येटी " हे उपपद गोंडलोक आपल्या गोत्रनामाला मोठ्या अभिमानाने जोडतात. एटीकुमरा, एटीकोडापा किंवा हर्रेकुमरा, हर्रेकोडापा ही त्याची उदाहरणे होत. गोंड लोकांत काही विशेषनामांच्या अगोदरसुद्धा हर्रे किंवा येटी लावण्याची पद्धत दिसून येते व ती थोर पुरुष किंवा दैवी पुरुषांच्या बाबतीत खासच दिसून येते. उदा., " शंकर महादेवाला गोंड लोक कोडापा कुळाचा मानतात."[२] हा महादेव " हर्रे कोडापा" गोत्राचा असल्यानेच गोंड लोक महादेवाला " हर्रेमहादेव " किंवा " हर हर महादेव " असे म्हणतात. महादेवाला गोंड लोक " जटा शंकर " असेही म्हणतात. यातील " जटा " हा शब्द' 'येटी" या मूळ गोंडी शब्दापासून बनलेल्या " यटा " पासून प्रचलित झालेला आहे. गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये विचार केल्याशिवाय विशेषनामांना जोडलेल्या " येटी " किंवा " हर्रे " शब्दांचा योग्य अर्थ लागू शकत नाही. या दिशेने अर्थ लावत गेल्यास आपणास असे दिसून येईल, की " हरेकृष्ण " म्हणण्याची प्रथा वसुदेवपुत्र श्रीकृष्णाच्याही अगोदरपासून अस्तित्वात होती. कारण ऋग्वेदकाळात झालेला " कृष्ण " हा असूर[३] गोंड जमातीचा होता, तो " हर्रेकृष्ण " म्हणूनच लौकिकास आलेला असावा. त्यावरून तो गोंड जमातीतील " हर्रेकुमरा " किंवा " हर्रेकोडापा " गोत्राचा म्हणजेच महादेव संभूर (शंबर) च्याच गोत्राचा असावा असे समजण्यास जागा आहे.

" हर्रे " आणि " येटी " हे दोन समानार्थी शब्द गोंडी संस्कृतीत इतके पवित्र मानण्यात येतात, की गोंड लोकांच्या वसतीस्थानांना आणि नगरांना सुद्धा 'येटी' आणि 'हर्रे' हे शब्द मोठ्या अभिमानाने जोडले जातात. आजही आपल्या भारतात येटीकुंडी, येटीखुटा, येटीगंज, येटीपाडा, येटीखेडा इत्यादी " येटी " युक्त गोंडी धाटणीच्या नावांची खेडी बहुधा आढळून येतात. आर्वी तालुक्यातील (जि. वर्धा) येलायेटी, वरायेटी ही शंभर टक्के गोंडप्रधान लोकांची वसती असलेली खेडी, तसेच राजीव गांधी व संजय गांधी ह्यांच्या निवडणुकांमुळे प्रसिद्धीला आलेले " अमेठी " हे शहरसुद्धा गोंडीतील " आम+येटी " म्हणजे " बकरास्वरूपी " किंवा " बकरामयहो " या अर्थाच्या " आमेटी " शब्दापासूनच प्रचलित झाले असले पाहिजे, असे वाटते.

" हर्रे " शब्द जोडलेलोही अनेक गावे आहेत. उदा. अमरावती जिल्ह्यातील चांदूर तालुक्यामधील 'येरड' हे गाव मूळचे गोंडांचे " हर्रेड " हे गाव असावे. वर्धा जिल्ह्यातील आर्वी तालुक्यामधील हल्लीची गोंड लोकवस्तीची " हिवरा " आणि " हर्राशी " ही गावे मूळची " हिवहर्रा आणि " हर्रा आशी " म्हणजे "ह्या अशा बकऱ्या" आणि " बकरे रूपी " या अर्थाची गावे असावीत. तेथे आजही गोंड लोकांचीच वसती आहे. विदर्भात हिवरखेड, हरदुला, हरदोली, मेटहिरजी या नावाची बरीच खेडी आहेत. ही नावे मूलतः हिवहर्रेखेड, हर्रेदुला, हर्रेदोली, मायेटी हर्रेजी अशा स्वरूपात असावीत. वरील सर्वच गावांमध्ये गोंडप्रधान लोकांची वस्ती आहे. हरदोली, मेटहिरजी

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

येथे तर सर्व गोंडांचीच वस्ती आहे. भारतातील प्रसिद्ध "हरिद्वार" सुद्धा मूळचे गोंड लोकांचेच "हर्रेद्वार', असावे असे वाटते. कारण आर्यपूर्व काळामध्ये उत्तर हिंदुस्थानात गोंडांचीच वसती होती, असे जे. एफ. हेविट आदी[४] विद्वानांचे मत आहे. "हर्रेयागढचा किल्ला तर प्रसिद्ध गोंडराजा जाटबाच्या पूर्वजांनीच बांधला असल्याचे" विल्स साहेबांचे कथन आहे.[५]

गोंडांच्या "हर्रे" (बोकड) ह्या शब्दापासूनच आणखी एक महान ऐतिहासिक सत्य बाहेर पडते : ऋग्वेदामध्ये हरियुपिया ह्या वरशिखानामक असुर राजाच्या राजधानीचा उल्लेख आहे. "हरियुपिया" या शब्दामध्ये "हरियु + पिया" असे दोन शब्द आहेत. त्यातील "हरियु" हा शब्द गोंडीतील "हर्रेयुंग" यापासून तयार झाला आहे. हर्रेयुंग हे "हर्रे"चे अनेकवचनी रूप आहे. गोंडी शब्द "हर्रेयुंगचे"च "हरियु" हे संस्कृत रूप झालेले आहे. दुसरा शब्द "पिया" हासुद्धा गोंडी शब्द "पिया"पासूनच आलेला आहे. गोंडी भाषेत "पिया"चा अर्थ "पाडस" किंवा "वासरू" असा होतो. गोंड लोक प्राचीन काळी आपल्या मोठ्या देवाला गाईच्या नवख्या पाडसाचा बळी चढवीत असत व "सुजारा" किंवा "सुधारा"चा विधी करीत असत. त्यामुळे नवख्या पाडसाचेही "हर्रे" प्रमाणेच गोंडी जीवनात महत्त्व आहे. यावरून असे दिसते, की "हर्रे व पिया" ह्यांच्या स्मृति-प्रीत्यर्थ वरशिखा या गोंड राजाने आपल्या राजधानीला "हरेपिया" हे नाव धार्मिक भावनेतून दिले असले पाहिजे. किंवा त्याच्या नगरात हर्रे म्हणजे बकऱ्या आणि पिया म्हणजे गाई (गोधन) प्रचंड प्रमाणात असल्यामुळे त्याच नावाने त्याची राजधानी ओळखली गेली असावी.

एक दुसरीही शक्यता आहे. गोंडी भाषेत "पियमाळ" म्हणजे 'धारण करणे, धरणे' असे एक क्रियापद आहे. 'हरेपिया'चा त्या संदर्भात "बकरे-धारक" किंवा "बकऱ्या पालक" असा अर्थ निघतो. 'वरशिखा' हा "वरचाका" या गोंड गोत्राचा आद्य पुरुष ठरतो. त्यामुळे गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भामध्ये 'हर्रे' ह्याचे म्हणजे 'बकऱ्या'चे महत्त्व लक्षात घेता "हरियुपिया" हे ऋग्वेदवर्णित नगर गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या लोकांचे वास्तव्यस्थान ठरते आणि त्यामुळेच हरप्पाच्या उत्खननात सापडलेली बोकडाची शिल्पे ही गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या लोकांचीच कलाकृती असल्याचे सिद्ध होते. ऋग्वेद-वर्णित "हरियुपिया" नगरी म्हणजेच "हरप्पा" ही ऐतिहासिक महत्त्व असलेली नगरी होय असे प्र. रा. देशमुख ह्यांचे प्रतिपादन आहे.[६] हरप्पाच्या विनाशाचे ऋग्वेदातील सूक्त श्री. देशमुखांनी सदर ग्रंथात उद्धृत करून ते शहर वरशिखावंशियाचे होते व अभ्यर्वति चायमन नावाच्या आर्याने ते जाळून भस्म केले याचा सबळ पुरावा Indus Civilization Ṛgved & Hindu Civilization या ग्रंथातही त्यांनी सादर केला आहे.

वाघ – वाघाई

महेंजोदारोच्या उत्खननात वाघाच्या शिल्पमुद्रा आणि खापरीमुद्रा खूप सापडलेल्या आहेत. त्या तत्कालीन लोकांनी केवळ सौंदर्यवस्तू म्हणून बनविल्या असण्याची शक्यता वाटत नाही; तर त्या गोत्रदेवता किंवा वाघाईदेवीच्या पूज्य कल्पनेने निर्मिल्या गेल्या असाव्यात असे वाटते. गोंड लोकांमध्ये 'वुइके' या ६ देवे गोत्रसंचियांचे वाघ हे कुलदैवत व कुलचिन्ह मानण्यात येते. डॉ. एम्. पी. बुरडकर यांनीसुद्धा गोंड वुइके गोत्रजांचे कुलचिन्ह व कुलदैवत "डुव्वा" म्हणजे "वाघ" हेच आहे असे सांगितले आहे.[७] 'वुइके' हे नावसुद्धा 'वयुक' म्हणजे 'जांभई देणे' किंवा 'आऽ वासणे' या गोंडी भाषेतील शब्दापासून बनलेले आहे. वाघाचे ते लक्षणचिन्ह असल्याने वाघाला गोंड लोक 'वुकाल' असे संबोधतात.

गावशिवेवर एक दगड मांडून गोंड लोक वाघाई-देवीची प्रतिष्ठापना करतात. लोकांच्या गुराढोरांचे वाघाईदेवीने रक्षण करावे, जंगलातील वाघापासून हानी पोचू नये अशा कल्पनेने गोंड लोक वाघाईची आराधना करतात. जंगलातील वाघ हा वाघाई देवीच्या हुकुमाशिवाय गुराढोरांवर हल्ला करीत नाही, अशी त्यांची ठाम समजूत आहे. एवढेच नव्हे, तर मंत्र-तंत्रात्मक साधना करून जंगलातील हल्लेखोर वाघाची दाढ बांधण्याकरिता वाघाई देवीचीच आराधना करावी लागते, अशी गोंड लोकांची श्रद्धा आहे. दाढ बांधलेल्या वाघाचे कान

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

धरून बसविले तरी तो उपद्रव करीत नाही, असे गोंड लोक सांगतात.

कित्येक गोंडांच्या घरी वाघाईचे ठाणे किंवा 'दर्गे' असतात आणि वाघाईच्या भगतांना वाघाईचा प्रत्यक्ष साक्षात्कार होत असतो. काही भगतांच्या अंगामध्ये वाघाई देवी संचार पावते. त्या वेळी गोंड स्त्रिया वाघाई देवीची गाणी म्हणतात. विशिष्ट प्रकारचे वाघाई चेढोलवाद्य गोंड लोक वाजवतात. विदर्भातील गोंड लोकांमध्ये ही प्रथा आजतागायत दिसून येते. त्यांचे गोंडी भाषेतील एक गीत नमुना म्हणून खाली देत आहे.

झोंझाते मन्नेना ।
झोंझाते मन्नेना अना वाघाईना ॥
ढोडांग मट्टांग वलियेना ।
ढोडांग मट्टांग वलियेना अना वाघाईना ॥
डंगुडेने गरसेना ।
डंगुडेने गरसेना अना वाघाईना ॥
डयसी निलाल बियेना ।
डयसी निलाल बियेना अना वाघाईना ॥
मिच्के मिच्के हुळेना ।
मिच्के मिच्के हुळेना अना वाघाईना ॥
पिलांग हरेंग हुळाना ।
पिलांग हरेंग हुळाना माळा वाघाईना ॥
हादो भादो कलियाना ।
हादो भादो कलियाना मावा वाघाईना ॥
माशी साबार शियाना ।
माशी साबार शियाना मावा वाघाईना ॥
झोंझाते मन्नेना ।
झोंझाते मन्नेना अना वाघाईना ॥
इ. इ. .... ॥

याप्रमाणे हे गोंडी गीत बरेच लांबलचक स्वरूपाचे आहे. त्याचा खालीप्रमाणे अर्थ आहे –

" झाडांच्या निबिड वनराईत राहणारी मी बाई वाघाई. कडेकपारी पहाड टेकड्यांवर फेरफटका मारणारी मी बाई वाघाई. जंगलोजंगली संचार करणारी मी बाई वाघाई. छलांग मारून नीलगाय पकडणारी मी बाई वाघाई. मिणमिणत्या डोळ्यांनी बघणारी मी बाई वाघाई. बालगोपाळ गाई शेरड्या पहाव्यात बाई वाघाई. इकडील भूतपलीत खेदाडून द्यावे बाई वाघाई. आम्हाला आशीर्वाद द्यावा बाई वाघाई. निबिड वनराईत राहणारी मी बाई वाघाई इ. इत्यादी. "

वाघ हे दैवत मानणारी गोंड हीच एक वैशिष्ट्य-पूर्ण जमात आहे आणि वाघशिल्पांचा गोंडी संस्कृती-मध्येच योग्य अर्थ लागतो. असे ए. पी. करमर-करांच्या खालील कथनावरूनही खात्रीने पटू लागते. वाघमुद्रेबाबत ते म्हणतात–

" Tiger is also represented on the seals of Mahenjodaro. Though nothing can be said regarding the early cult of the tiger, still we find that Shiva is represented as sitting in his ascetic form on a tiger skin. The Mother godess is known as Waghai (Wagha) Devi among the Gonds. The Vagheshwar or tiger god is worshipped by the Mirzapur forest tribes. " [८]

वरील अवतरणावरून महेंजोदारोतील वाघशिल्प हे गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भातच निर्माण करण्यात आलेले आहे, असा दृढ विश्वास वाटतो. याला सर बॅम्फील्डी फुलर साहेबांच्या कथनाचा सुद्धा फार मोठा आधार मिळतो. गोंड लोकांनी निर्माण केलेले प्रचंड किल्ले आणि त्यांतील भव्य शिल्पाकृतींच्या संदर्भामध्ये सर फुलर म्हणतात–

" गोंड लोकांनी भव्य असे किल्ले बांधले, त्यांची जोपासना केली आणि नियमितपणे त्यांची डाग-डुजीही केली. भव्य आणि सुंदर अशा कमानीयुक्त प्रवेशद्वारांवर गोंड कलावंतांची चिरस्मृती आणि हत्तीवर झेपावणाऱ्या वाघाचे कोरीव शिल्प आपणास त्याची आजही साक्ष देत आहे." [९]

या सर्व पुराव्यावरून हे सिद्ध होते, की वाघाची प्राचीन शिल्पे ही गोंडी संस्कृतीचीच निर्मिती होय.

लिंगपिंडम्

लिंगपिंडाच्या विविध आकाराच्या प्रतिमा आणि अत्यंत प्राचीन अशी शिल्पे महेंजोदारो-हरप्पाच्या उत्खननांत सापडलेली आहेत. त्यामुळे ती सिंधु-संस्कृतीची मानण्यात येतात. पण ती अनेक भारतीय धर्मपंथांमध्ये पूज्य दैवत म्हणून भक्तिभावाने पूजिली

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

जातात. तरीपण गोंडी संस्कृतीच्या संदर्भात लिंगपिंड अधिकच निगडित दिसून येते.

गोंड लोकात एखादी व्यक्ती मरण पावली, की तिचा तिसरा दिवस सामुदायिक रीत्या विशिष्ट विधिपूर्वक पाळतात. संपूर्ण गोंड समाज एकत्र जमून संध्याकाळी नदीच्या पात्रात किंवा गावाबाहेरील विहिरीनजीकच्या एखाद्या झाडाखाली बसून "तुमकोटाना" विधी करतात. एक मातीचे किंवा वाळूचे लिंगपिंड तयार करून मृतकाच्या गोत्राचे जितके देव असतील, तितके खडे लिंगपिंडाभोवती ठेवतात आणि लिंगपिंडाबरोबर त्या खड्यांची सर्व प्रकारच्या अन्नाचा नैवेद्य, अंडे, तूप आणि दारू यांनी "पारी सोयरा" दोघे दोघे मिळून पूजा करतात. या "तुमकोटाना" पूजाविधीचे वेळी, अनैतिक व्यवहार करणाऱ्या किंवा चरित्रहीन गोंड पुरुषाला ती पूजा करण्यास मज्जाव केला जातो. ही पूजा अत्यंत महत्त्वाची, किंबहुना जीवनमुक्तीची मानली जात असल्यामुळे ती व्यक्ती कोणताही दंड देण्यास पंचांना राजी होते व "पुनः आपणाकडून पुढे दुर्वर्तन घडणार नाही", अशी हमी देऊन "तुमकोटाना" पूजा आपल्या हस्ते करून घेण्याचे महान भाग्य मिळवते व त्यात धन्यता मानते.

"तुमकोटाना" विधीला महत्त्व येण्याचे मुख्य कारण म्हणजे लिंग आणि पिंड या मूलभूत आणि अंतिम देवतेची आराधना ही होय. म्हणजे स्त्री –योनीतूनच प्रत्येक व्यक्तीचा जन्म होत असतो आणि मृत्यूनंतर ती पुनः तिथेच जाऊन लुप्त होते. जितके वेळा आपण "तुमकोटाना" विधीत मृतकाचे नावाने लिंगपिंडावर घास चढवू, तेवढीच शिदोरी आपण मेल्यावर आपणास पुरेल आणि जर एखाद्या "तुमकोटाना"च्या वेळी आपण घास चढवला नाही, तर आपण मेल्यावर आपणास १ वर्षाचा उपवास घडेल, अशी गोंड लोकांची कल्पना आहे.

गोंड लोक असे मानतात, की फळापेन हा सृष्टिनिर्मितीचे कार्य करतो आणि सृष्टीतील निर्माण झालेल्या प्राणिमात्रांचे पोषणही करतो. माता आणि पित्याची भूमिका तो एकाच वेळी पार पाडीत असतो. त्याच्या या गुणावरून पुरुषअंश म्हणून "लिंग" आणि स्त्रीअंश म्हणून "पिंड" अशी प्रतीके एकत्र घेऊन त्यांची सलग अशी लिंगपिंडाची प्रतिमा मानवी जीवनात त्यांनी उभी केली. गोंड समाजातील एक सुशिक्षित अभ्यासक श्री के. बी. मर्सकोले यांनी लिंगपिंडास "It is negative and positive power, generating to whole universe" असे म्हटले आहे.[१०]

सृष्टीच्या सर्व सृजननकार्याचे श्रोत म्हणजे लिंगपिंडम् होय असे गोंड लोक मानतात. म्हणूनच ते लिंगपिंडाच्या साक्षीशिवाय लग्न लावीत नसतात.[११] लग्नानंतर प्रत्येक पुरुष हा परिपूर्ण होत असतो. त्याचे ठायी स्त्रीतत्त्व साठविले जाते आणि पत्नीच्या ठाई पुःतत्त्व साठविले जाते. ती तत्त्वे एकरूप होतात. या साठीच लग्नाच्या वेळी गोंड लोक नवरदेव मुलाला पहिले नहाण घातल्यापासून लग्नाच्या १० व्या दिवसापर्यंत सरी, साकरी आदी स्त्री-दागिने घालायला लावतात आणि लग्नप्रसंगी मग ते स्त्री-दागिने वधूच्या अंगावर चढवतात. हेतू हाच, की नवरदेव मुलगा अर्धांगी पार्वती धारण करण्यास पात्र असला पाहिजे. यासाठी लिंगपिंड साक्षीला ठेवणे आवश्यक मानले जाते. गोंडी संस्कृतीमध्ये लिंगपिंडाला फारच महत्त्व आहे.

ऋग्वेदातील अनेक ऋचांमध्ये कुयव (गोंड) दस्यूच्या देवांना आर्यलोक शिश्नदेव (ऋ. ७।२१। ५) असे म्हणत असत. दस्युगोंडांना योनिलिंगपूजक म्हणून चिडवित असत व त्यांची हेटाळणी करीत असत. खालील ऋचेवरूनही आर्यलोक लिंगपिंडपूजेच्या विरुद्ध होते असे दिसून येते–

अनर्वा यच्छतदुरस्य वेदोघ्नञ्छिश्नदेवा अभिवर्पसापूत ॥ ऋ. १०।९९।३

लिंगपिंड पूजणाऱ्या दस्यू लोकांची आर्यलोक अत्यंत हेटाळणी करीत असत. या बाबतीत फादर हेरास म्हणतात "Not only is the word Dravidian but the cult of the Ṛgvedic Aryas could not tolerate a worshiper of the Phallus near the sacrificial alter"[१२] यावरून असे दिसते, की प्राचीन आर्यांचे लिंगपिंड हे दैवत नव्हते.

आर्य संस्कृतीचा अभिमान बाळगणारे सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव यांनीसुद्धा असे म्हटले आहे, की

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

"शिश्नदेवः (७।२१।५) यावरून दस्यू हे आर्यांच्या तुलनेने असंस्कृत होते आणि ते रानटी लोक दिसतात." [१३]

यावरून हे स्पष्ट होते की, आधुनिक आर्य लोकांमध्ये सुद्धा "लिंगपिंड" हे रानटी लोकांचेच दैवत असल्याची भावना आहे. आर्य आगमनाच्या अगोदरपासून तो वर्तमान काळापर्यंत गोंड लोक लिंगपिंड हे आपले दैवत मानतात.

"शिवाची बहुतेक ज्योतिर्लिंगे अरण्यात आढळतात. याला १) ज्वालामुखी २) तपोभूमी ३) निसर्गसौंदर्य ४) असुरवध ही चार कारणे सांगितली जातात." [१४] परंतु खरे कारण हे आहे, की निबिड अरण्यातील कडेकपारी, भुयारी, निर्जन प्रदेशात गोंड लोक आर्यांच्या आक्रमणाच्या वेळी प्राण वाचविण्याकरिता लपून बसले. तेव्हा त्या त्या ठिकाणी त्यांनी आपले आराध्यदैवत लिंगपिंडाची उपासना केली आणि तेथेच लिंगपिंडांची शिल्पे कोरून ठेवली. ही जी १२ जोतिर्लिंगे भारतात प्रसिद्ध आहेत, ती गोंडी देवता सुकमा वेईल्लारची १२ मुले होत. तिने आपली १२ मुले पेवात बंद करून ठेवली होती. कालांतराने लिंगोनामक गोंडी संस्कृतीचा युगपुरुष जेव्हा अवतरला, तेव्हा त्याने सदरहू १२ बंद मुलांची पेवातून मुक्तता केली आणि भारतातील विशाल भूभागात त्यांना वेगवेगळ्या ठिकाणी राज्य करायला सांगितले. "कुपारलिंगो" पासूनच त्यांस लिंग हे नाव सुद्धा प्राप्त झाले अशी गोंडी लोकांत आख्यायिका आहे.

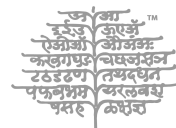
सुकमा वेल्लारच्या १२ देवपुत्रांविषयी सेतुमाधवराव पगडी असे लिहितात, "लिंगो किंवा लिंगु हा गोंड लोकांमध्ये प्रचलित असलेल्या अनेक कथांचा नायक आहे. हाच तो लिंगो होय, ज्याने १२ गोंडांना भुयार कोठडीतून बाहेर काढून त्यांना जीवदान दिले. त्यांच्या जीवनाची नीट घडी बसवून दिली आणि त्यांना जगण्याकरिता आराधना –उपासना करण्याची धार्मिक शिकवणही दिली." [१५]

भारतीय तत्त्वज्ञानात "शिवम्" शब्द निःश्रेयस् किंवा अंतिम कल्याणाच्या अर्थाने वापरण्यात येतो. या शब्दातील जी काल्पनिकता आहे ती प्राचीन आद्य लोकांना जाणवली नव्हती. मात्र शिवणे म्हणजे स्पर्शसुखाचा आस्वाद घेणे ही आनुभविक जाणीव त्यांना त्या शब्दाने व्यक्त करता येत होती. गोंडी भाषेतील "शिम्" म्हणजे "दे–देणे" या क्रियापदापासून शिवम् हा मराठी शब्द आला आहे. शिम् (शिमाळ) देणे या क्रियापदाची शिय्म्, शिय्ये, शिम् अशी रूपे देणे, देणारा, दे या अर्थाची गोंडीमध्ये होतात. स्पर्शसुख, स्त्रीसुख भोगल्यानंतर नवबालकाची जी ईश्वरी देणगी लाभते ती निस्सीम आनंदाची बाब मानली जाते. तो निस्सीम आनंद प्रदान करणारा प्रभू म्हणजे "शिय्ये" हाच "शिव" होय. लिंगपिंड आणि स्पर्शसुख देणारा शिय्म् म्हणजे शिवम् हे दोनही परस्पर निगडित शब्द आहेत. हा दैवी आनंद त्यातून मिळतो म्हणून शिय्म् शिवम् चे प्रतीक लिंगपिंड पूज्यनीय किंवा उपास्य ठरणे स्वाभाविकच आहे.

गोंड लोकांत पेंडाम नावाचे कुलगोत्रही आहे. या योनिदर्शक कुलगोत्रासंबंधी डॉ. भाऊसाहेब मांडवकर असे लिहितात– "ती आडनावे पाडण्यामागे त्या लोकांना चिडविण्याचा भाव असावा. अश्लीलतेकडे झुकणाऱ्या आडनावांबाबत चिडवणे, चीडपाडणे हे कारण सांगितले जाते. गोंडातील पेंदाम वा पेंडाम या आडनावाची अशीच स्थिती आहे. पेंडा या शब्दाचा अर्थ गोंडी भाषेत गुद किंवा गुदद्वार असा आहे. पेंडामचे उत्तर रूप पंधाम (पंधराम) असे असून या आडनावात विकृत अर्थ आहे असे पाहून अलीकडे या आडनावाचे काही लोक पंधरे असे त्याचे सुधारलेले रूप तयार करून वापरतात. गुद हे कुलचिन्ह म्हणून स्वतः कोणी निवडणे शक्य वाटत नाही, पण इतरांनी ते एखाद्या कुलसमुहाला देणे वा त्यांच्यावर लादणे अशक्य नाही. या दोहोंपैकी कोणत्या तरी एक कारणातून या आडनावाचा उद्भव शोधावा." [१६]

येथे पेंडाम किंवा पिंडम् या शब्दातील पावित्र्य लक्षात घेणे आवश्यक आहे. दैवत किंवा देव या अर्थाने गोंडी भाषेत "पेन" हा शब्द वापरला जातो. पेन या शब्दाला षष्ठी विभक्तीचे "डा" किंवा "दा" हे प्रत्यय लावल्यानंतर जो शब्द तयार होतो तोच शब्द स्त्रीयोनीसाठीही गोंड लोकांनी योजिलेला आहे. ती "देवाची" वस्तू मानली गेली आहे. कारण ती सृजनन किंवा नवनिर्मितीची श्रोत आहे. म्हणजे ती "शियम् किंवा

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

शिवम्" आहे. त्यांनी तिला कुलचिन्ह अगर कुलदैवत मानल्यास नवल वाटण्याचे कोणतेही कारण दिसत नाही. आणि आता तर 'पेंडा' किंवा "पिंड" हे लिंगपिंडमच्या रूपाने सार्वत्रिक स्वरूपाचे दैवत मानले गेलेले आहे. तात्पर्य हेच, की "लिंगपिंड" हा शब्दसुद्धा गोंडी भाषेतूनच आलेला आहे आणि "लिंगपिंड" ही फादर हेरास म्हणतात त्याप्रमाणे गोंड आदिवासीयांकडून जगाला मिळालेली महान देणगी होय. पर्यायाने तत्संबंधीची शिल्पे ही गोंडी संस्कृतीतून निर्माण झालेल्या कलाकृती होत.

नंदी

जेथे "पिंड" तेथे "नंदी" असे चित्र आपणास संपूर्ण भारतवर्षात पाहायला मिळते. पिंडापेक्षाही नंदीची शिल्पे अत्यंत कौशल्याने आणि शृंगारपूर्ण पद्धतीने कोरून ठेवलेली आढळतात. महेंजोदारोच्या उत्खननात नंदी किंवा बैलाच्या शिल्पांची विपुल उपलब्धी झाल्याने ते अत्यंत प्राचीन आणि आर्यांच्या आगमनापूर्वीपासून भारतीय आदिवासी लोकांच्या जीवनाशी निगडित असलेले शिल्प सिद्ध झालेले आहे. गोंडी संस्कृतीमध्ये नंदीला अन्योन्य महत्त्व आहे. माणसाच्या सांसारिक जीवनात सौख्य मिळवून देणारे आणि सृजननशक्ती प्रदान करणारे दैवत म्हणून गोंड लोक नंदीची उपासना करतात.

नपुसकत्व आलेल्या पुरुषाकरिता गोंड मांत्रिक नंदीमंत्राने एक "ठुनका" तयार करून देतो आणि सव्वा महिना नंदीची उपासना करण्याचे व्रत सांगतो. त्याचबरोबर काही कंदमुळे नंदीजवळ आणून त्यास खायला देतो. अशा "नंदीठुनक्याने" नपुसकत्व निघून जाते, अशी गोंड लोकांची कल्पना आहे.

काही मांत्रिक, पहेलवानांच्या लंगोटीवर "ठुनका" करतात. काही दिवस ती लंगोटी 'नंदी' किंवा 'मकरनंदीच्या' गुडीच्या हळदीने साधनुक करतात, किंवा पोळ्याच्या मूहूर्तावर मकरनंदीच्या झुलाच्या कापडाची चिंधी भारून ते लंगोटीस शिवतात. त्या लंगोटीवर कुस्ती खेळणाऱ्या मल्लाला नंदी किंवा मकरनंदीची पूर्ण शक्ती प्रदान होते व तो प्रतिस्पर्ध्यास सहज पराजित करतो असा गोंड लोकांचा समज आहे.

गाईच्या तुलनेने गोंड लोक नंदीला फारच महत्त्व देतात व पूज्य मानतात. एखाद्या गोऱ्ह्याची मकरनंदीची लक्षणे आढळताच गोंड लोक त्यास बैल बनवित नाहीत. त्यावर आपल्या मंत्रतंत्राचे प्रयोग दर पोळ्याला करीत राहतात. कोणताही मकरनंदी नंदी म्हणून मान्यता पावल्यापासून ५ वर्षांपेक्षा अधिक काळ जगू शकत नाही असे गोंड लोक सांगतात. मकर (बैलाचे) नंदीची शिंगे, खुरे, मुखवट्याचे हाड, शेपटीचे केस आदी वस्तू जडीबुटी म्हणून गोंड मांत्रिक वर्षेन् वर्षे जतन करून ठेवतात.

गोंड लोक नंदीला इतके महत्त्व देतात, की तशा बैलांना नांगरवखरांना मरेपर्यंत जुंपित नाहीत. या उलट, गाईंना वखरास जुंपताना ते मागेपुढे पाहत नाहीत. पूर्वी गोंड लोक नांगरास गाई जुंपित असत असा इतिहासात उल्लेखही मिळतो. त्यासंबंधी एक काव्यपंक्ती प्रसिद्ध आहे–[१७]

> बीरसिंह देवके प्रबल पहाडसिंह तेरी बाट
> जोहती हैं गौएँ गोंडवाना की ॥

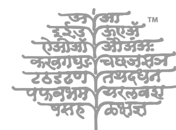
गोंड लोक नांगराला गाई जुंपत असल्यामुळे हिंदुधर्मीय लोकांची भावना दुखावली जात असे. या धर्मभावनेच्या सबबीवर राजपूत हिंदू राजा झिजारसिंहाने गोंड राजा प्रेमनारायणवर स्वारी केली होती आणि आपल्या वडिलांचा शिरच्छेद करणाऱ्या गोंड राजाचा बदला घेतला होता.

"पोळ्याला गोंड लोक बैलांची पूजा करतात. स्त्रिया बैलांना नैवेद्य चारतात. बैलांचे पाय धुतात. गोंडी भाषेत बैलाला कोनंदा किंवा कोन्दा असे म्हणतात. कोनंदा या गोंडी शब्दापासूनच "को" या आद्याक्षराचा वर्णलोप होऊन मराठीतील 'नंदी' हा शब्द प्रचलित झालेला आहे.[१८] अर्थात 'नंदी' हा शब्द सुद्धा गोंडी भाषेनेच भारतीयांना बहाल केला आहे, हे निर्विवाद मानावे लागेल.

गोंड लोकांत अशी एक आख्यायिका आहे–

"एकदा महादेवाने आपल्या दरबारात एक मोठा समारंभ आयोजित केला व सर्वांना आमंत्रण दिले. सर्व लोकांना मिष्ठान्नाचे जेवण दिले. सर्व संतुष्ट झाले. पण आदिवासी गोंड मात्र तुष्ट झाले नाहीत. महादेवाने त्यांना संतुष्ट करण्यासाठी नाना पक्वान्ने समोर आणली; पण कोणत्याही प्रकारे आदिवासी गोंड सोयरे संतुष्ट झाले नाहीत. शेवटी महादेवाने आपला नंदी कापून त्यांना मांसभक्षण करविले व मद्यपान वगैरे देऊन त्यांना संतुष्ट केले."[१९] तेव्हापासून गोंड लोकात "कारून" प्रसंगी गोमांस खाण्याची प्रथा निर्माण झाल्याचे सांगतात. वस्तुतः

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कारून हे मृतकाच्या श्राद्धकार्याप्रमाणे एक सामाजिक कार्य म्हणून गोंड लोक आपल्या कुटुंबात दर तिसऱ्या वर्षी करतात (करीत.). त्या प्रसंगी एक वृद्ध बैल कापून त्याचे मांस ७ रांजणांत शिजवतात आणि सर्व आप्तेष्ट एकत्र जमून ते भक्षण करतात. जेवण करण्यापूर्वी त्या बैलाचे शीर उराशी धरून प्रत्येकजण रडतो आणि आपल्या मृत पूर्वजांची नावे घेऊन स्मरण करतो, स्वतःच्या चुकीबद्दल क्षमा मागतो, नंतर तो पंगतीत जेवायला बसतो अशी प्रथा गोंड लोकांत आढळून येते. कित्येकदा अशा प्रसंगी मृतात्मे सोयऱ्यांच्या अंगांत संचार पावतात व वर्तमान/भावी संकटांसंबंधी ऊहापोह करून त्यांना पुढचा मार्ग सांगतात.

नृत्यवादनाच्या प्रसंगी बैलाच्या मुखवटयाचे सोंग काढतात किंवा शिंगयुक्त मुगुट तयार करून तो नृत्यप्रसंगी डोक्यावर घालतात. माडीया गोंडांमध्ये ही पद्धत अजूनही पाहायला मिळते. तात्पर्य हेच, की बैल किंवा नंदीला गोंडी संस्कृतीत अपूर्व महत्त्व आहे. त्याच हेतूने नंदीची शिल्पे गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या प्राचीन लोकांनी निर्माण केलेली आहेत.

"भारतामध्ये अनेकवंशीय मानवसमाज वेगवेगळ्या काळांत आले आणि स्थिर झाले ... त्यांच्या काही श्रद्धा होत्या, त्यांची काही दैवते होती, त्यांची विशिष्ट कलाशैली होती. त्या सर्वांचाच आविष्कार होत राहिला आणि त्यातून एक भारतीय कलाशैली निर्माण झाली. ऑस्ट्रलाईड, द्रविडांची दैवते आणि त्यांची राहणीपद्धती यांची छाप सुरुवातीच्या भारतीय कलाकारांवर, कलाकृतींवर पडली. त्याचप्रमाणे सिंधुसंस्कृतीसारखी भारतीय वसाहतींमध्ये आकारास आलेली कला प्रतिष्ठा पावली." [२०] ही बाब तेवढीच सत्य आहे. पण ही जी प्राचीनांची कलाशैली आहे, ती म्हणजे गोंडी संस्कृती जगणाऱ्या कलावंतांची कलाशैली होय, अशी स्पष्ट कल्पना भारतीयांना आजपर्यंत आलेली नाही किंवा तशी कल्पना देण्याचा प्रयत्नही झाला नाही. त्या दिशेने विद्वानांचे प्रयत्न व्हावेत हेच निक्षून सांगण्याचा यामागचा उद्देश आहे.

संदर्भ सूची–

१. शिवचंद्रजी माणूरकर : शिवमहिम्नस्तव, मराठी प्रारूप.
२. व्यंकटेश आत्राम : गोंडी भाषेतील वाङ्मय, नवभारत, सप्टेंबर ७९.
३. नी. र. वऱ्हाडपांडे : वंशदाय, सुजनन आणि मानवी समता, नवभारत जून ८१.
४. J. F. Hewitt : Ruling races of Prehistoric Times.
५. C. U. Wills : Raj Gond Maharajas of Satpuda Hills.
६. अॅड. प्र. रा. देशमुख : सिंधुसंस्कृति, ऋग्वेद आणि हिंदुसंस्कृति.
७. Dr. M. P. Buradkar : Social Organization of the Gonds in the C. P. of India.
८. A. P. Karmarkar : The Religion of India, pp. 187.
९. Sir Bamfylde Fuller : Some personal Reminiscenees, pp. 36.
१०. के. बी. मर्सकोले : महादेवाचा झंडा (हस्तलिखित).
११. व्यंकटेश आत्राम : गोंडांची आदिम दैवते, नागपूर नभोवाणीवरील भाषण.
१२. Rev. Father Heras : Study in Proto-Indo Mediterranean Culture, Vol. I.
१३. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव : ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर, पृ. ५.
१४. डॉ. सुधाकर मोगलेवार : शिवचिंतन, पृ. १८.
१५. Setu Madhavarao Pagadi : Among the Gonds of Adilabad.
१६. डॉ. भाऊ मांडवकर : आदिम, पृ. ४५.
१७. डॉ. रावबहादूर हिरालाल : मध्यप्रदेश का इतिहास, पृ. ९४.
१८. व्यंकटेश आत्राम : गोंडांचे सण आणि उत्सव, दि. १८।५।८० चे नागपूर नभोवाणीवरील भाषण.
१९. व्यंकटेश आत्राम : कुष्ठरोग आणि आदिवासी, अमृत, जुलै ६८.
२०. न. र. फाटक, भोसले, अदिरे : इतिहास VIII, महाराष्ट्र राज्य माध्यमिक शिक्षणमंडळ, पुणे–पृ. २२.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

श्री गोविंदप्रभुचरित्र : कर्तृत्व आणि काल (पूर्वार्ध)

वि. भि. कोलते

प्रास्ताविक

म्हाइंभट-संकलित श्रीगोविंदप्रभुचरित्र संपादन करून ते मी प्रथम इ. स. १९४४ मध्ये प्रसिद्ध केले. त्याची सुधारलेली दुसरी आवृत्ती इ. स. १९६० मध्ये प्रसिद्ध झाली. त्यानंतर 'नवभारत' मासिकाच्या एप्रिल १९६६ च्या अंकात प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'चे स्वरूप आणि कर्तृत्व' या मथळ्याखाली एक अभ्यासपूर्ण लेख लिहिला. त्यात त्यांनी प्रामुख्याने (१) 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्र' या ग्रंथाचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे देता येत नाही; व (२) हा ग्रंथ बराच उत्तरकालीन असावा असे दोन महत्त्वाचे मुद्दे मांडले. मध्यंतरी बहुतेक लेखकांनी श्रीगोविंदप्रभु किंवा श्रीगोविंदप्रभुचरित्र हा ग्रंथ, याविषयी लिहिताना या ग्रंथाचे कर्तृत्व म्हाइंभटांना देऊनच आपले लेख लिहिले. त्यामुळे प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांच्या लेखाला उत्तर देण्याची फारशी आवश्यकता मला वाटली नाही. पण गेल्या वर्षी प्रा. व. दि. कुलकर्णी यांनी 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'ची आपली संपादणी प्रसिद्ध केली. (वस्तुतः त्यांच्या या संपादणीत त्यांनी मी तीन निरनिराळ्या पोथ्यांवरून सिद्ध केलेली संहिताच जशीची तशी छापली; इतकेच नाही, तर माझ्या संपादणीला जोडलेला शब्दकोशही जवळजवळ जसाच्या तसा छापला.) तिच्या प्रस्तावनेत त्यांनी प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांच्या उपरोक्त लेखातील विवेचनाचा सारांश देऊन, त्यांची प्रमेये उचलून धरली आणि श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे देता येत नाही असे पुन्हा प्रतिपादन केले आहे. त्यामुळे प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्यांचा परामर्श घेणे आवश्यक वाटल्यावरून हा लेख मी लिहीत आहे.

दामोदर मुनीची माहिती अविश्वसनीय

मी संपादन केलेल्या 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्र' या ग्रंथाच्या पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचा मूळ लेखक कोण असावा याविषयी खुद्द महानुभावीय ग्रंथलेखकांत एकमत दिसत नाही.' असे मी म्हटले होते, ते प्रामुख्याने नायंबासाचा शिष्य दामोदर मुनि याने टाचलेल्या 'वृद्धाचार –अन्वया'तील माहितीच्या आधारे. त्याने असे म्हटले आहे, की 'म्हांइंभटीं भटा विद्यमान श्रीप्रभुगोसावियाच्या सन्निधानीं इतिहासरूप आन निरुक्तरूप : पूर्वार्धरूप ए तीनि रूपे अन्वयी लाविली ...... तया उपरि भटा विद्यमान केशराजबासी उत्तरार्धरूप आन ऋद्धपुररूप ए दोनि रूपे अन्वयी लाविली ......' दामोदरमुनीचे हे म्हणणे कसे चुकीचे आणि म्हणून अविश्वसनीय आहे, हे मी माझ्या प्रस्तावनेत दाखविले आहे. त्याने लीळाचरित्राच्या पूर्वार्धाचे कर्तृत्व म्हाइंभटाचे तर उत्तरार्धाचे कर्तृत्व केशिराजवासाचे असे म्हटले आहे. वस्तुतः पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध या दोहोंचेही कर्तृत्व म्हाइंभटाचेच. केशिराजवासांनी लीळाचरित्राचा उत्तरार्ध आणि ऋद्धिपुरचरित्रे लिहिली असे महानुभाव मानीत नाहीत. कोणत्याही महानुभावीय ग्रंथात त्याला पुरावा नाही. 'अन्वयस्थळ' कर्त्यांनी केशिराजाच्या–केसोबासाच्या ग्रंथकर्तृत्वात त्यांचा निर्देशही केलेला नाही. तेव्हा त्याची ही माहिती उघड उघड चुकीची होय व म्हणून ती विश्वासार्ह नाही. दामोदरमुनीचा हा एक अविश्वसनीय उल्लेख सोडला, तर इतर महानुभावीय ग्रंथलेखकांनी ऋद्धिपुरचरित्र म्हणजेच श्रीगोविंदप्रभुचरित्र या ग्रंथाच्या लेखनकर्तृत्वाविषयी कुठेही मतभिन्नता व्यक्त केलेली नाही. हा ग्रंथ म्हाइंभटांनी लिहिलेला नाही असे कुणीही म्हटलेले नाही, किंवा त्याचे

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कर्तृत्व अन्य कोणा ग्रंथकारालाही दिलेले नाही. महानुभावीयांच्या मते ऋद्धिपुरचरित्राचा लेखक म्हाइंभटच होय.

स्मृतिस्थळ आणि ऋद्धिपुरचरित्र

स्मृतिस्थळ-अन्वयस्थळादी ग्रंथांत ऋद्धिपुरचरित्र म्हाइंभटांनी लिहिले असे स्पष्टपणे म्हटलेले नाही असे मी माझ्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे. याचे बरेच भांडवल करण्यात आलेले आहे. 'स्मृतिस्थळा'त ऋद्धिपुरचरित्राच्या लेखनासंबंधी स्पष्ट उल्लेख नाही हे खरे आहे. 'स्मृतिस्थळा'त 'बिनीच्या महानुभाव ग्रंथकारांची माहिती' आलेली आहे, पण अशी माहिती देण्यासाठी या ग्रंथाची निर्मिती झालेली नाही, हे लक्षात घेतले पाहिजे. त्यामुळे त्यात सर्वच महानुभावांच्या सर्वच ग्रंथांची माहिती आलेली आहे असे नाही. केसोबासांनी संकलित केलेला 'सूत्रपाठ' व 'दृष्टांतपाठ' आणि त्यांनी लिहिलेले 'रत्नमाला स्तोत्र' या ग्रंथांचे निर्देश जसे त्यात येतात, तसे 'केशोबासाते वेव्हारासि धरूनि नेले तैं मुर्तिप्रकाश ग्रंथ आणि अवस्थाभूत गीत आणि रत्नमाला हे तीन्ही ठाए ते देसीं केले' यातील मूर्तिप्रकाश व अवस्थाभूतगीत या रचनांचे निर्देश त्यात नाहीत. काहींच्या मते मूर्तिप्रकाश ग्रंथ केसोबासाने रचला नसून तो भास्करभट्टाचे पूर्वाश्रमीचे गुरू केशवाचार्य याने रचला असे मानले, तरी या महत्त्वाच्या ग्रंथाचा उल्लेख केशवाचार्यांच्या संदर्भात तरी 'स्मृतिस्थळा'त आलेला आहे काय? केसोबासांनीच लिहिलेल्या 'ज्ञानकला निधी' या स्तोत्राचाही निर्देश त्यात आलेला नाही. खास म्हाइंभटाच्या लेखनाचा विचार केला, तर त्याने लिहिलेल्या चरणशरणपारं...' इत्यादी पाच श्लोकांचा व जतीच्या दशकाचा तरी 'स्मृतिस्थळा'त उल्लेख कोठे आहे? सारांश, म्हाइंभटाच्या ऋद्धिपुरचरित्राच्या लेखनाचा निर्देश 'स्मृतिस्थळा'त अपरिहार्य नसल्यामुळे, तो तेथे नाही, हा त्याने तो ग्रंथ लिहिलाच नाही याचा पुरावा होऊ शकत नाही.

स्मृतिस्थळात ऋद्धिपुरचरित्राचा उल्लेख

'हा ग्रंथ म्हाइंभटाने तयार केला असता, तर एवढ्या मोठ्या माणसाचा एवढ्या महत्त्वाचा ग्रंथ अनुल्लेखाने मारण्याचे स्मृतिस्थळकाराला काहीच कारण नव्हते' असे प्रा. कुलकर्णी म्हणतात. पण स्मृतिस्थळकाराने हा ग्रंथ अनुल्लेखाने मारला आहे हे त्यांचे म्हणणे बरोबर नाही. 'म्हाइंभट –दास्या होड घाली म्हणणे' या 'स्मृतिस्थळा'तील २४७ व्या स्मृतीत ('लीळे'त नव्हे) 'हे स्मृति श्रीप्रभुगोसावी असता ऋद्धिपुरीं जाणावी : चरीत्रीं मांडीतां नये म्हणौनि निंबां घातली :' या उल्लेखाचा त्यांनी अर्थविपर्यास केला आहे. येथील 'चरीत्र' हा शब्द 'ऋद्धिपुरचरित्र' की 'लीळाचरित्र' असा संशय त्यांना पडला आहे. 'स्पष्टतेच्या अभावी व अन्यत्र ऋद्धिपुरचरित्राचा नामनिर्देश नसल्यामुळे तो लीळाचरित्राचाच **असावा असे मानावे असे वाटते**' असे ते म्हणतात. पण येथे स्पष्टतेचा अभाव आहे हे म्हणणेच चुकीचे आहे. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे तेथे 'चरित्र' म्हणजे लीळाचरित्र असे तरी त्यांना '**मानावे असे वाटते**' असेच ना? उलट 'हे स्मृति **ऋद्धिपुरी** जाणावी **चरीत्रीं** मांडीतां न ये...' या वाक्यावरून तेथे 'ऋद्धिपुरचरित्र'च अभिप्रेत आहे हे स्पष्ट आहे. 'स्मृतिस्थळा'चे संपादक वा. ना. देशपांडे यांच्या प्रस्तावनेत (पान ७) 'हे स्मृति श्रीप्रभुगोसावी (गोविंदप्रभु) असता ऋद्धिपुरीं जाणावी : चरीत्रीं (**'ऋद्धिपुरचरित्रा'त**) मांडीतां न ये...' असाच अर्थ केला आहे. या वाक्याकडे प्रा. कुलकर्णी यांचे लक्ष कसे गेले नाही, याचे आश्चर्य वाटते. सारांश, 'स्मृतिस्थळा'त ऋद्धिपुरचरित्रा'चा उल्लेख आहे. तो ग्रंथ अनुल्लेखाने मारलेला नाही हे स्पष्ट होईल.

अन्वयस्थळे व ऋद्धिपुरचरित्र

'स्मृतिस्थळा' प्रमाणेच हरिबास व सोंगोबास यांच्या, तसेच कृष्णमुनीच्या 'अन्वयस्थळा'तही ऋद्धिपुरचरित्र म्हाइंभटांनी रचले असे स्पष्टपणे म्हटलेले आढळत नाही' (गोप्रच. प्रस्ता. पा. १४) हे माझे म्हणणे खरे आहे. तथापि, या 'अन्वयस्थळा'त म्हाइंभटांच्या नावावर 'ऋद्धिपुरचरित्र' असा स्पष्ट उल्लेख नसला तरी अप्रत्यक्षपणे 'आन तिन्ही रूपें चरीत्रें म्हाइंभटीचि' केली या त्यातील वाक्यात, या तिन्ही रूपांतील तिसरे रूप जे 'ऋद्धिपुरचरित्र' ते म्हाइंभटांनीच लिहिले असे सूचित केल्याचे मी माझ्या प्रस्तावनेत दाखविले आहे. ही 'तिन्ही रूपे' म्हणजे १) (लीळाचरित्राचा) पूर्वार्ध, २) उत्तरार्ध

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आणि ३) ऋद्धिपुरचरित्र हेही त्या ठिकाणी स्पष्ट केले आहे. माझ्या स्पष्टीकरणात 'इतिहास-प्रकरण' व दुतोंडे दत्तोमुनीचे 'अन्वयस्थळ'–यांतील 'पांचै-रूपां'ची चर्चा करून तिन्ही रूपांत पूर्वार्ध, उत्तरार्ध व ऋद्धिपुरचरित्र यांचा अंतर्भाव कसा होतो याचे मी विवेचन केले आहे. त्या बाबतीत प्रा. कुलकर्णी मुग्ध राहिले आहेत. अनुकूल वा प्रतिकूल स्वरूपात त्यांनी त्या विवेचनाची दखलही घेतली नाही. तथापि, या 'तिन्ही रूपां'त 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चा अंतर्भाव नाही, हे दाखविण्यासाठी त्यांनी माझ्या प्रस्तावनेतील, नार्यबासाचा शिष्य दामोदरमुनी याने टाचलेल्या 'वृद्धाचार– अन्वया'तील 'म्हाइं-भटी भटा विद्यमान श्रीप्रभुगोसावियाच्या सन्नि-धानी इतिहासरूप आन निरुक्तरूप पूर्वार्धरूप ए तीनि रूपें अन्वयीं लाविली' एवढाच भाग उद्धृत केला आहे. त्यापुढील भाग 'तया उपरि भटा विद्यमान केशराजवासीं उत्तरार्धरूप आन ऋद्ध-पुररूप ए दोनि रूपे अन्वयी लाविली'– हा भाग उद्धृत करण्याचे सोयीस्करपणे टाळले आहे. वस्तुतः दामोदर मुनींच्या या 'वृद्धाचार-अन्वया'तील ही माहिती कशी चुकीची आहे, हे मी माझ्या प्रस्ताव-नेतच दाखविले आहे. ती त्याज्य मानणेच अवश्य आहे. प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांना तरी म्हाइंभटांनी लीळाचरित्राचा केवळ पूर्वार्ध अन्वयी लावला आणि केशवराजबासांनी उत्तरार्ध अन्वयी हे पटते काय ? याच केशराजबासांनी 'ऋद्धिपुररूप अन्वयी' लावले, हे त्यांना मान्य आहे काय ? या 'वृद्धाचार अन्वय'-काराने तिन्ही रूपांत अंतर्भूत केलेली 'इतिहासरूप' आणि 'निरुक्तरूप' ही रूपे कोणती हे ते सांगू शकतील काय ? आणि ही दोन रूपे म्हाइंभटांनी अन्वयी लावली हे प्रत्यंतर पुराव्याने ते सिद्ध करून देऊ शकतील काय ? तेव्हा, तिन्ही रूपांचे 'वृद्धा-चारअन्वय'काराचे हे चुकीचे स्पष्टीकरण आधा-राला घेऊन 'तिन्ही रूपां'त ऋद्धिपुरचरित्राचा अंतर्भाव नाही हे दाखविण्याचा त्यांचा हा खटाटोप व्यर्थ आहे.

दोन्ही रूपे म्हणजे लीळाचरित्राचा पूर्वार्ध व उत्तरार्ध

'अन्वयस्थळा'दी ग्रंथांत दोनि रूपे, तीनि रूपे, पाच रूपे, सातै रूपे– असा म्हाइंभटांनी केलेल्या चरित्रग्रंथांचा उल्लेख अनेकदा येतो. त्यांचे स्पष्टी-करण करणे अवश्य आहे. 'दोनि रूपे चरित्रे' म्हणजे श्रीचक्रधरस्वामींच्या 'लीळाचरित्रां'चा पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध. हरिबास आणि सोंगोबास यांच्या 'अन्वयस्थळा'त केसोबासांच्या लेखनकर्तृत्वाचा निर्देश करताना 'आन श्वशुरें'नि नेले होतें तैं रत्न-माळा **दोन्ही रूपे** लीळा केलिया' असे म्हटलेले आहे. कृष्णमुनीच्या 'अन्वयस्थळा'तही 'श्वसुराबंधनीं : रूपें **दोन्ही** : चौदासे मांडनी : रत्नमाळा' (४६) असेच म्हटले आहे. 'रत्नमाळा' म्हणजे 'रत्न-माळास्तोत्र'. यात श्रीचक्रधरस्वामींची लीळाचरित्रे, म्हाइंभटांनी संकलित केलेल्या लीळांच्या आधारे संस्कृत भाषेत केसोबासांनी वर्णिली आहेत. म्हणजे एका दृष्टीने हे संस्कृत लीळाचरित्रच होय. यात 'दोन्ही रूपे लीळा' आहेत म्हणजे काय आहे ? तर पूर्वार्ध लीळा आणि उत्तरार्ध लीळा त्यात आलेल्या आहेत. म्हाइंभटांनी श्रीचक्रधरस्वामींच्या लीळा गोळा करून आणल्यावर मग म्हाइंभटवासीं तैसेंचि करूनि मागीलाचिपरी भटोबासीं संवादिलीया : मग उत्तरार्ध-पूर्वार्ध दोनि विभाग केले' असे 'स्मृति-स्थळा'त निर्दिष्ट केले आहे (स्मृती १४१). अर्थात, रत्नमाळास्तोत्रातील 'दोन्ही रूपे लीळा' या निर्देशाने लीळाचरित्राचे पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध हे दोन भाग सूचित केले जातात. ओंकार नावाच्या एका कवीने गुंफलेल्या वृद्धाचारात खुद्द म्हाइंभ-टांच्या लीळाचरित्राच्या बाबतीत '**उत्तरार्ध पूर्वार्ध** शोधुनिया लीळा : लाविली शांखळा : दोही रूपा ॥ ऐसा म्हाइंदेवो...' असाच स्पष्ट निर्देश केलेला असल्याचे मी 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'च्या प्रस्ता-वनेत नमूद केलेले आहे. त्यावरूनही 'दोन्ही रूपे' म्हणजे लीळाचरित्राचे पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध हे दोन विभाग हे स्पष्ट होईल.

तिन्ही रूपे म्हणजे पूर्वार्ध, उत्तरार्ध व ऋद्धिपुरचरित्र

'अन्वयस्थळा'त जसा 'दोन्ही रूपे लीळा' हा शब्दप्रयोग आला आहे, तसाच 'तिन्ही रूपे लीळा' हाही आला आहे. हरिबास व सोंगोबास यांच्या 'अन्वयस्थळा'त 'आन **तिन्ही रूपें चरित्रें** म्हाइंभटीचि केली : परी ते लीळासंबंध... खाल-

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

साचिया घाडीसी नाहीचि जाले' असे म्हटले आहे, तर कृष्णमुनीच्या 'अन्वयस्थळा'त 'इत्यादि हें कृत्य: लीळा रूपे तीन्ही : केली ते सोघनी : म्हाइंभटीं ॥ म्हाइंभट कृत्य : लीळाबंध केला : तो अवचीता गेला : घाडीमाजी ॥' (८६–८७) या शब्दांत तेच वर्णन आले आहे. ही 'तिन्ही रूपे चरित्रें' किंवा 'लीळा रूपे तीन्ही' कोणत्या ? संपूर्ण 'रत्नमाळे'ला किंवा 'लीळाचरित्रा'ला दोन्ही रूपे ही संज्ञा लावल्यानंतर 'तिन्ही रूपे' ही संज्ञा योजताना अभिप्रेत असलेले तिसरे रूप कोणते ? श्रीगोविंदप्रभूच्या विद्यमानी म्हाइंभटांनी श्रीचक्रधरस्वामींच्या लीळांचे संकलन केले त्यालाच या 'अन्वयस्थळ'-कर्त्यांनी पूर्वार्धरूप आणि उत्तरार्धरूप अशी 'दोन्ही रूपे' ही संज्ञा लावली आहे. याच 'दोन्ही रूपां'ना त्यांनी तिन्ही 'रूपे' ही संज्ञा लावली असणे शक्य नाही. तेव्हा या 'तिन्ही रूपां'त श्रीचक्रधरस्वामींच्या संपूर्ण लीळाचरित्राचे पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध –या दोन्ही रूपांव्यतिरिक्त, त्यानंतर संकलित केलेल्या लीळांचे तिसरे रूप अभिप्रेत असले पाहिजे. महानुभाव पंथात ऋद्धिपुरचरित्राचे कर्तृत्व निःसंदिग्धपणे म्हाइंभटांचे मानले जाते. तेव्हा 'तिन्ही रूपां'त अंतर्भूत होणारे तिसरे रूप म्हणजे ऋद्धिपुरचरित्र होय यात शंका नाही. म्हाइंभटांनी संकलित केलेल्या व लिहिलेल्या सर्व लीळांच्या संग्रहाला 'लीळाबंध' किंवा 'लीळासंबंध' असे म्हणतात. खालशाच्या घाडीत नाहीसा झालेल्या या 'लीळाबंधा'ला किंवा 'लीळासंबंधा'लाच 'तिन्ही रूपे चरित्रे' किंवा 'तिन्ही रूपे लीळा' असे म्हटलेले असल्याचे 'अन्वयस्थळ' कर्त्यांच्या उपरोक्त अवतरणावरून दिसून येईल. त्यावरूनही म्हाइंभटांच्या लीळा संकलनाच्या संपूर्ण कर्तृत्वात श्रीचक्रधरस्वामींच्या लीळाचरित्रांचा पूर्वार्ध व उत्तरार्ध आणि श्रीगोविंदप्रभूच्या लीळा म्हणजे ऋद्धिपुरचरित्र यांचा अंतर्भाव होतो असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही. ऋद्धिपुरचरित्राचे कर्तृत्व महानुभाव परंपरेत म्हाइंभटाचे मानले जाते म्हणून मी असे म्हणतो असे नाही. तर महानुभावांच्या प्राचीन ग्रंथांतील स्पष्ट उल्लेखांवरूनही तेच दिसून येते हे माझ्या पुढील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

डॉ. रा. चिं. ढेरे यांचे मत

'ही तिन्ही रूपे म्हणजे लीळाचरित्राचे खंड की द्विखंडात्मक लीळाचरित्र + ऋद्धिपुर चरित्र, या बाबतीत मतभेदाला जागा आहे.' असे डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी, त्यांनी संपादन केलेल्या 'श्रीकृष्णचरित्र' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत (पान ८) म्हटले आहे. त्या पूर्वीच्या परिच्छेदात 'लीळाचरित्र हे श्रीचक्रधरस्वामींचे चरित्र त्रिखंडात्मक आहे. एकांक, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे तीन खंड आपणास परिचित आहेत' असे त्यांनी म्हटले आहे. त्यावरून 'लीळाचरित्राचे खंड' या शब्दप्रयोगात त्यांना 'तिन्ही रूपे म्हणजे लीळाचरित्राचे एकांक, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध असे तीन खंड अभिप्रेत असावेत असे दिसते. तथापी, ते म्हणतात त्याप्रमाणे 'तिन्ही रूपा' बद्दल मतभेदाला काही जागा असल्याचे कारण मला दिसत नाही. कारण त्यांनीच लिहिल्याप्रमाणे 'अनेक हस्तलिखित पोथ्यांत एकांक हा वेगळा भाग नसून तो पूर्वार्धातच समाविष्ट आहे.' तेव्हा पूर्वार्ध व उत्तरार्ध हे लीळाचरित्राचे दोनच खंड मानले पाहिजेत. 'दोन्ही रूपे' या संज्ञेचे मी यापूर्वी जे स्पष्टीकरण केलेले आहे त्यावरूनही हे स्पष्ट होईल. मी संपादन केलेल्या 'लीळाचरित्रा'च्या आवृत्तीतील प्रस्तावनेत (पान ६२–६३) एकांक हा स्वतंत्र भाग कसा नाही, तो पूर्वार्धाचाच अविभाज्य भाग कसा आहे याचे सविस्तर विवेचन केले आहे. जिज्ञासूंनी ते पाहावे. तेव्हा 'तिन्ही रूपे चरित्रे' म्हणजे 'लीळाचरित्राचे खंड' हा अर्थ संभवत नाही. त्यांनी दिलेला दुसरा पर्याय म्हणजे द्विखंडात्मक लीळाचरित्र + ऋद्धिपुरचरित्र हाच 'तिन्ही रूपां'चा अर्थ यथार्थ ठरतो. आणि ही तिन्ही रूपे म्हाइंभटांनीच केलेली असल्याचे 'अन्वयस्थळ'कर्त्यांनी स्पष्टपणे म्हटलेले असल्यामुळे 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चे कर्तृत्व म्हाइंभटांचेच होय याविषयी संशय नाही.

पाचा रूपा लीळात ऋद्धिपुर लीळा अंतर्भूत

'इतिहास प्रकरणा'त 'च्यारि रूपें' किंवा 'चहू रूपें' आणि 'पाच रूपें' या संज्ञांचा उल्लेख अनेक ठिकाणी आलेला आहे. त्यातील 'च्यारि रूपां'चा उल्लेख 'पाच रूपां'च्या संदर्भात आलेला असावा असे मला वाटते. 'इतिहास प्रकरण' कर्त्याच्या मते

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ही चार रूपे कोणती ? तो लिहितो : 'मग भटा अविद्यमान जीया लीळा वर्तलीया तयासि महीभटी पूर्वार्ध ऐसें नांव ठेविलें : आन भटी जेतुकीया सांघीतलीया तयासि ऊत्तरार्ध ऐसें नांव ठेविलें : ऐसें दोनि वीभाग केलें : महीभटी अकरा प्रकरणाचीया निरूपणाची चरित्रबद्ध मोकळी वेगळी लीहीली : इतीहास वेगळें लिहिलें : ऐसी च्यारि रूपें केली : महीभटी चहू रूपाचीया आदी केलीया :' यावरुन त्याला अभिप्रेत असलेली 'चार रूपे' म्हणजे १ पूर्वार्ध, २ उत्तरार्ध, ३ अकरा प्रकरणे, आणि ४ इतिहास. या चार रूपांच्या वर्णनानंतर तो लिहितो : 'मग श्रीप्रभु बीजें केलेंयानंतरें महीभटीं भटातें पूसौनि श्रीप्रभुचीया लीळा लीहीलीया :' या श्रीप्रभूच्या लीळा म्हणजेच ऋद्धिपुर चरित्र होय. तेच पाचवे रूप म्हणून त्याला अभिप्रेत असावे. त्यानंतरच्या विवेचनात 'इतिहास प्रकरण' कर्त्याने 'महीभटी **पाचा रूपा** लीळांची पोथी लीहीली होती...', 'महीभटी जे **पाचा रूपा लीळेचे** पुस्तक लिहीले होतें...', 'त्यांत आदीसहीत **पाच रूपें चरित्रें** : प्रकरणाची पोथी स्थानाची पोथी इतुकें गेलें :' इत्यादी वाक्यांत 'पाचा रूपा' लीळांचा किंवा चरित्रांचा उल्लेख केला आहे. ही पाच रूपे म्हणजे त्यानेच पूर्वी वर्णन केलेली पूर्वार्ध, उत्तरार्ध, अकरा प्रकरणे व इतिहास ही चार रूपे व त्यानंतर लागलीच वर्णन केलेले श्रीप्रभूच्या लीळांचे ऋद्धिपुरचरित्र हे पाचवे रूप, हे स्पष्ट होईल. दुतोंडे दत्तोमुनीच्या 'अन्वयस्थळा'त 'यापरी चरित्राचे इतिहास : पूर्वार्ध : उत्तरार्ध : निरुक्त तथा ऋद्धपूर ऐसी **पाची रूपे** घोकिले' असा निर्देश असल्याचे, मी संपादन केलेल्या 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'च्या प्रस्तावनेत मी दाखविले आहे. इतिहासप्रकरण'कार व दुतोंडे दत्तोमुनी यांच्या 'पाचरूपां'च्या वर्णनात थोडा फरक आहे. 'इतिहास प्रकरण'कार 'पाचा रूपां'त 'अकरा प्रकरणा'चा निर्देश करतो तर त्या ऐवजी दुतोंडे दत्तोमुनी 'निरुक्ता'चा निर्देश करतो. कदाचित, 'अकरा प्रकरणा'लाच 'निरुक्त' हे दुसरे नाव असावे. दुसरे असे की, 'इतिहास' काय, किंवा 'निरुक्त' काय, हे चरित्रात्मक नव्हेत. तेव्हा त्यांचा अंतर्भाव 'पाच रूपां'त करता येईल असे मला वाटत नाही. हा विवाद्य प्रश्न बाजूला ठेवला, तरी या दोघांच्याही मते 'पाच रूपां'त ऋद्धिपुरचरित्रा'चा अंतर्भाव होतो हे स्पष्टपणे दिसून येईल. हे नीट लक्षात घेतले म्हणजे, खालशाच्या धाडीत "एके ओरपेकारे पर्शरामव्यासाचा हातिचें जूडे आसडुन नेलें : तेयांतु आदि सहितु पाच रूपें चरित्रें : प्रकरणांची पोथी : स्थानपोथी इतुकें गेलें : ..." यानंतर वाचलेल्या पुस्तकांची यादी असून तीत ऋद्धिपुरचरित्र नाही' या प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांच्या म्हणण्याचे वैय्यर्थ्य लक्षात येईल. 'पाचा रूपे' चरित्रातच 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चा समावेश असल्यामुळे, 'पाच रूपे चरित्रे' गेली म्हणजे इतर चरित्रांबरोबर ऋद्धिपुर चरित्रही गेले, नाहीसे झाले हे समजण्यास अडचण पडू नये. "यात ऋद्धिपुरचरित्राचा समावेश आहे असे म्हणणे बरोबर वाटत नाही" हे त्यांचे म्हणणेही बरोबर नाही, हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. त्यांनी दिलेले कारण 'मग कवीश्वरव्यासी सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध टाचला' असे लीळाचरित्राच्या संबंधात म्हटले आहे...' याचा समाचार यापुढे 'सात रूपे' चरित्राच्या विवेचनात घेण्यात येईल.

इतिहास प्रकरणातील स्पष्ट निर्देश

'इतिहास प्रकरणा'तील 'पाचा रूपां'त 'ऋद्धिपुर चरित्रा'चा समावेश होतो हे लक्षात घेतले म्हणजे 'महीभटी पाचा रूपा लीळांची पोथी लीहीली होती', 'महीभटी **पाचा रूपा** लीळेचे पुस्तक लीहीले होते ...' या त्यातील विधानांवरून देखील 'पाचा रूपां'त अंतर्भूत असलेले ऋद्धिपुरचरित्रसुद्धा म्हाइंभटांनीच लिहिले होते असे 'इतिहास प्रकरण' काराचे स्पष्ट मत होते आणि ते त्याने 'मग श्रीप्रभु बीजे केलेयानंतरें महीभटी भटाते पूसौनि श्रीप्रभुचीया लीळा लीहीलीया' या वाक्यात निःसंदिग्धपणे नमूद केले आहे. ते डावलता येणे शक्य नाही.

'इतिहास प्रकरण' कार व दुतोंडे दत्तो मुनी यांनी 'पाचा रूपां'त अंतर्भूत केलेले इतिहास व निरुक्त (किंवा अकरा प्रकरणे) ही दोन रूपे चरित्रात्मक नव्हेत हे त्यांच्या नावांवरून देखील दिसून येईल. तेव्हा वरील 'पाच रूपां'तून ही 'दोन रूपे' वगळली, तर शिल्लक राहिलेली 'तिन्ही रूपे' म्हणजे 'लीळाचरित्रा'चा पूर्वार्ध, उत्तरार्ध व

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
अनुक्रमणिका

ऋद्धिपुरचरित्रे हीच 'अन्वयस्थळ'कारांना अभिप्रेत असलेली 'तिन्ही रूपे' होत हे दिसून येईल आणि 'तिन्ही रूपें चरित्रें म्हाइंभटिची केली' या त्यांच्या निर्देशावरून ऋद्धिपुरचरित्र देखील म्हाइंभटांनीच लिहिले हा त्यांचा आशय स्पष्ट होईल. हे मी माझ्या प्रस्तावनेत देखील दाखविले आहे.

पाच रूपे म्हणजे पंचकृष्णांची चरित्रे

'इतिहास प्रकरणा'त प्रथम 'चारी रूपां'चे केलेले वर्णन, त्यानंतर श्रीप्रभूच्या लीळा म्हाइंभटांनी लिहिण्याचा निर्देश व त्यावरून 'इतिहास प्रकरण'-कर्त्याला अभिप्रेत असलेली 'पाच रूपे'– यांकडे डॉ. य. खु. देशपांडे यांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही. किंवा त्यांना ते पूर्णपणे मान्य तरी नसावे. म्हणून 'पाच रूपां'चा त्यांनी निराळा अर्थ केलेला दिसतो. 'महानुभावांचे चरित्र ग्रंथ' या त्यांच्या लेखात 'इतिहास प्रकरणा'तील उपरोक्त भागाचा उतारा आला आहे. त्यातील 'पाचा रूपा' शब्दावरील तळटीपेत 'पाच अवतारांच्या' असा अर्थ त्यांनी नमूद केला आहे. त्यावरून 'पाच रूपे' म्हणजे महानुभावांच्या 'पंचकृष्णां'तील पाचही परमेश्वरावतारांची चरित्रे' हा अर्थ त्यांना अभिप्रेत असल्याचे दिसते. 'महानुभावीय मराठी वाङ्मय' या आपल्या ग्रंथाच्या दुसऱ्या आवृत्तीत (पान १०) 'त्यांनी (=महीन्द्रव्यासांनी=म्हाइंभटांनी) लीळाचरित्रासह पंचकृष्णांची चरित्रे लिहिली आहेत' असे स्पष्ट म्हटले आहे. डॉ. रा. चिं. ढेरे यांनी संपादिलेल्या 'श्रीकृष्णचरित्रा'च्या प्रस्तावनेत (पान ७ व ८) याच मताला त्यांनी मान्यता दिलेली आहे. या मतानुसार पाच रूपे म्हणजे १) श्रीचक्रधराचे लीळाचरित्र (पूर्वार्ध + उत्तरार्ध); त्यातूनच वेगळी काढलेली २) सैह्याद्र=श्रीदत्तात्रेय चरित्रे; ३) द्वापर = श्रीकृष्ण चरित्रे व ४) द्वारावती = श्रीचक्रपाणी चरित्रे; आणि ५) ऋद्धिपुर = श्री गोविंदप्रभुचरित्र. हा त्यांचा अर्थ मान्य केला, तरीही ऋद्धिपुरचरित्र म्हणजे श्रीगोविंदप्रभुचरित्र म्हाइंभटांनीच लिहिले असे त्यांचेही मत स्पष्ट होते.

सातैं रूपे चरित्रे

'दोन्ही रूपे', 'तीन्ही रूपे', 'पाची रूपे' या संज्ञांप्रमाणेच 'सातैं रूपे चरित्रे' या संज्ञेचाही वापर महानुभावांत होतो. 'सातैं रूप चरित्र' (संपा. : माधवराज पंजाबी) या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत श्री. पु. चं. नागपुरे यांनी 'पारमांडल्य आम्नायाचे अन्वयस्थळ' यातील एक उतारा दिला आहे (पा. १०). त्यात 'तयाचेचि गुरुभाऊ नागनाथबास ते **सातैं रूप चरित्र** बोलिले ...... वाल्हेकरे कमळाइसे तयाची हिराइसे **सातैं रूप चरित्र** बोलीली असत' असे उल्लेख आहेत. श्री. माधवराज पंजाबी, महानुभाव यांनी 'सातैं रूप चरित्रा'चा पहिला भाग प्रसिद्ध केला आहे, त्यावरून हे दिसून येईल. त्याच्या प्रस्तावनेतच श्री. नागपुरे यांनी वरील विधान केले आहे. 'या 'सातैं रूपा'त (१) द्वापरीच्या लीळा, अर्थात श्रीकृष्णचरित्रे; (२) सह्याद्रीच्या लीळा, अर्थात श्रीदत्तात्रय चरित्रे; (३) द्वारावतीच्या लीळा, अर्थात श्रीचक्रपाणी (फलठण) यांची चरित्रे; (४) **रिद्धिपुरीच्या लीळा, अर्थात श्रीगोविंदप्रभुचरित्रे** (५) श्रीचक्रधरस्वामींच्या अज्ञात लीळा; (६) श्रीचक्रधरस्वामींच्या एकांकीच्या आणि पूर्वार्धीच्या लीळा; (७) श्रीचक्रधरस्वामींची उत्तरार्ध चरित्रे लीळा– यांचा समावेश होतो' (पा. १) आणि या 'सर्व ग्रंथाच्या लेखनाचे कर्तृत्व माहिमभट्टाकडेच जाते' असे ते निर्दिष्ट करतात (पा. ३). त्यांचे हे म्हणणे बरोबर आहे. कुमर आम्नायातील केशिराजपुत्र राघव याने लिहिलेल्या 'चरित्र आवाब' काव्यात 'सातैं रूपे' या संज्ञेचा त्याने उपयोग केलेला नसला, तरी लीळांचे सात प्रकार म्हणून त्याने हीच चरित्रे स्पष्टपणे मांडलेली आहेत. आरंभी लीळांच्या चार शोधकारांचा निर्देश करून पुढे तो म्हणतो '...लीळेचे प्रकार' आइकावे ॥ ६ ॥ **द्वापारीच्या लीळा** । त्या आठेचाळीस । **सिहाद्रीच्या लीळा** । संख्या सात ॥७॥ **लीळा अज्ञातीच्या** । गणीत शंभर । आणिक त्यावर । चौताळीस ॥ ८ ॥ **पूर्वार्धाच्या लीळा** । सातसे सविस । **उत्तरार्ध** झाले । पंच्याणउ ॥ ९ ॥ **ऋध्यपुरीचिया** । तीनसे तेतीस । लीळेचा (सुवास) । काय वानु ॥ १० ॥ आवघीया लीळा । त्या एक हजार । आठशते वर । बेताळीस ॥ ११ ॥ **द्वारावतीचीया** । मध्ये त्या आलीया । लीळा दुसरीया । आन नाही ॥ १२ ॥ लीळांच्या या सात प्रकारांचा, म्हणजेच 'सातैं रूपां'चा निर्देश त्याने

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

केलेला आहे. या सर्व लीळांचे ' प्रथम आरंभी। लीळेचे शोधन। केले पूर्वजाने। माहीभटी ॥ ३ ॥ असे सुरवातीलाच त्याने म्हटले आहे. अर्थात, ऋद्धपुरलीळांचेही शोधन म्हाइंभटानेच केले असे त्याचे मत स्पष्टपणे दिसून येते.

त्रयोदशपाठाचा विवर्ण गुढा आणि सप्तरूपा लीळा

'पाच रूपे चरित्रे', 'सात रूपे चरित्रे' या शब्द-प्रयोगांत 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चा समावेश होत नाही, हे दाखविण्याचा प्रयत्न प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी केला आहे. त्यासाठी त्यांनी 'इतिहास प्रकरणा'तील 'त्रयोदश पाठाचा विवर्ण गुढया'चा आधार घेतला आहे. आपल्या लेखात ते लिहितात :

"'पाच रूपे चरित्रे' किंवा 'सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध' याचे स्पष्टीकरण 'त्रयोदश पाठाचा विवर्ण गुढा' या 'इतिहास प्रकर्णा'च्या शेवटच्या भागात आढळते. ते असे : 'सर्वज्ञाचिआं लीळा द्विधा : एकी विहाररूपा : एकी निरूपणरूपा : विहाररूपे लीळेसि पांच भेद : एकी सहेतुका : एकी अवलोकनरूप : एकी तत्कालिक : एकी नियक : एकी अश्चर्यरूप :॥ ... निरूपणरूप ते द्विध : एकी इतिहासरूप : एकी ज्ञानशास्त्ररूप...' यावरून चक्रधरांच्या लीळाचरित्रांचे दोन मुख्य भाग. एक विहाररूप आणि दुसरा निरूपणरूप. विहाररूपाचे पाच उपविभाग हीच 'पाचरूपे चरित्रे' होत. आणि विहाररूपाचे पाच आणि निरूपणरूपाचे दोन उपविभाग मिळून 'सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध' होय. यावरून ऋद्धिपुरचरित्राचे (म्हणजे गो. प्र. च.) लेखन झाले नव्हते असे दिसून येईल."

वरील उताऱ्यात आलेले 'पाच रूपे', 'सप्त रूपे' यांचे स्पष्टीकरण लक्षात घेतले तर अनेक प्रश्न उपस्थित होतात. ज्या 'इतिहास प्रकरणा'त ही स्पष्टीकरणे आहेत, त्याच 'इतिहास प्रकरण'काराने त्यापूर्वी, म्हाइंभटांनी लिहिलेल्या 'च्यारि रूपे' लीळांचे वर्णन केले आहे. ती 'च्यारि रूपे' म्हणजे '...पूर्वार्ध...उत्तरार्ध...ऐसे दोन विभाग...अकरा प्रकरणाचीया निरूपाची चरीत्रबद्ध वेगळी लीहीली : इतिहास वेगळे लिहिले : ऐसी च्यारि रूपे...' प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांनी दाखविलेल्या 'पाच रूपां'त किंवा 'सात रूपां'त या चार रूपांचा अंतर्भाव असायला नको होता काय ? तसा तो का नाही ? पूर्वार्ध आणि उत्तरार्ध या 'लीळाचरित्रा'च्या दोन विभागांचाही त्यात नामनिर्देश नाही, असे का ? 'इतिहास-प्रकरण' कार 'महीभटी पाचा रूपा लीळेचे पुस्तक लिहिले' असे दोन ठिकाणी म्हणतो, तोच वरील उताऱ्यात त्याला 'सप्तरूपा लीळेचा बंध' म्हणतो. म्हणजे 'पाचा रूप लीळां' चे तो वेगळ्या रीतीने 'सप्तरूपा लीळा' त विभाजन करतो असे समजायचे काय ? ते कसे हे प्रा. कुलकर्णी वरील उताऱ्याच्या आधारे स्पष्ट करू शकतील काय ? बरे, या 'पाच रूपां' पैकी 'चार रूपे' कोणती ती त्यानेच सांगितली आहेत. तेव्हा त्याला अभिप्रेत असलेले पाचवे रूप कोणते, हे तरी प्रा. कुलकर्णी यांना या उताऱ्यावरून दाखवून देता येईल काय ? दुसरे असे, की श्री. कुलकर्णी म्हणतात त्याप्रमाणे 'पाच रूपे' म्हणजे 'विहाररूप लीळा' असतील, तर 'पाचा रूपा लीळा लिहिल्या' किंवा 'पाच रूपे चरित्रे लिहिली' म्हणजे केवळ विहाररूप लीळाच लिहिल्या काय ? आणि केवळ श्रीचक्रधरस्वामींच्या 'लीळाचरित्रा'लाच 'इतिहास-प्रकरण' कर्त्याने 'पाच रूपे चरित्रे' म्हटले असेल तर 'लीळाचरित्रात'त चक्रधरस्वामींच्या केवळ विहाररूपाच्या लीळा आहेत असे समजायचे काय ? तशी वस्तुस्थिती आहे काय ? 'पाच रूपे चरित्रे' किंवा 'सप्तरूपा... लीळेचा बंध' या वाक्यात प्रा. कुलकर्णींनी सुचविल्याप्रमाणे 'पाच रूपे चरित्रे' हाच 'सप्तरूपा लीळांचा बंध असेल, तर सप्तरूपा लीळांचे त्यांनी केलेले स्पष्टीकरण 'पाच रूपे चरित्रां'ना कसे लागू करायचे ? या व्यूहातून बाहेर कसे पडायचे ? सारांश, 'इतिहास-प्रकरण' कर्त्याने 'च्यारि रूपे', 'पाच रूपे' या संज्ञा ज्या अर्थाने योजल्या आहेत, त्या अर्थाचा त्याच्या 'त्रयोदश पाठाच्या विवर्ण गुढया'तील सर्वज्ञाच्या लीळांच्या वर्गीकरणाशी सुतरां संबंध दिसत नाही. त्यात 'ऋद्धिपुरचरित्रा'चा उल्लेख नसल्यामुळे 'यावरून त्यावेळी ऋद्धिपुरचरित्रा'चे (म्हणजे गो. प्र. च.) लेखन झाले नव्हते', हे दाखविण्याचा प्रा. पां ना. कुलकर्णी यांचा हाही खटाटोप व्यर्थ आहे.

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

कविश्वरव्यासी सप्तरूपा लीळेचा बंध टाचला ?

आणखी एक शंका. या 'इतिहास-प्रकर्णा'तील 'आचार्यभाषित इतिहास-कथना'त 'मग कवीश्वरव्यासी सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध टाचला' असे म्हटले आहे. या विधानाला काही प्रत्यंतर पुरावा आढळतो काय ? कवीश्वरबासांच्या लेखन-कर्तृत्वासंबंधी वृद्धाचार-अन्वयस्थळादी ग्रंथांत ज्या नोंदी आहेत, त्यांत त्यांनी 'सप्तरूपा लीळेचा बंध' टाचल्याची नोंद कुठेही नाही. पण 'इतिहास-प्रकर्ण'कार तर त्यांनी असा बंध टाचल्याचे सांगतो. इतकेच नाही, तर 'लीळेची पोथी कवीश्वरव्यासाची तेआची प्रथक् प्रथक् प्रति केलीया' असेही सांगतो. शिवाय, कवीश्वरव्यासांनी लीळेचा बंध टाचल्यावर 'मग कालांतर(रें) समस्ता(स्तीं) आपुलाले बंध टाचले : ते तेरा पाठ जाले' अशीही माहिती तो देतो. कवीश्वरबासाकडून झालेले लीळाबंध टाचणाचे, म्हणजेच लेखनाचे हे महत्त्वाचे कार्य नोंदले गेल्याशिवाय खचित राहिले नसते. त्यांनी खरोखरच असा बंध टाचला असता आणि त्याच्या वेगवेगळ्या प्रतीही लिहून काढल्या गेल्या असत्या, तर त्यांचाही एक 'पाठ' निर्माण झाला असता. पण तसे झालेले दिसत नाही. 'त्रयोदश पाठा'त कवीश्वराच्या 'पाठा'चा नामनिर्देश नाही. याचे कारण काय असावे ?

भीष्माचार्य पाठाची चरित्र ग्रंथाची सुंदरी लिपीमध्ये लिहिलेली एक हस्तलिखित पोथी डॉ. य. खु. देशपांडे यांना मिळाली होती. तीत प्रथम इतिहास म्हणून भाग होता. त्याच्या आधारेच त्यांनी 'महानुभावांचे चरित्रग्रंथ' हा लेख भारत इतिहास संशोधक मंडळाच्या त्रैमासिकात (वर्ष १६, अंक २) लिहिला आहे. त्यांनी दिल्लीच्या सुलतानाच्या धाडीत गेलेल्या व वाचलेल्या ग्रंथांसंबंधीच्या उताऱ्यानंतर पुढील भाग उद्धृत केलेला आहे :

"मग स्थीर जालेयानंतरें अनोबास : कमळाइसें : कवीश्वरबास : यांसी परस्परें भेटि जालि : ××× मग काळांतरे कवीश्वरासि देहावसान जाले : मग रामेश्वरबा आनोबासापासि आले : ××× मग अनोबासापासूनि रामेश्वरबासासि अर्थसीद्धी जाली : मग तेतुलेया एका काळा आनोबासाचे देहावसान जाले : "

महंत गोपीराजांचे प्रक्षेप ?

'मराठी संशोधन मंडळ' (मुंबई) ने प्रसिद्ध केलेले 'महानुभाव : इतिहास-प्रकर्ण' कै. महंत गोपीराज महानुभाव यांच्या वहीवरून – म्हणजे त्यांनी करून ठेवलेल्या नकलेवरून छापलेले आहे. डॉ. देशपांडे यांच्या लेखातून मी वर उद्धृत केलेला भाग या 'इतिहास-प्रकर्णा'त कसा आढळतो ते पाहण्यासारखे आहे. 'मग स्थिर जालेया... परस्परें भेटि जालि :' या वाक्यानंतरचा काही भाग डॉ. देशपांडे यांनी, त्यांच्या लेखाच्या दृष्टीने अनावश्यक म्हणून गाळला आहे. पण त्यानंतर त्यांच्या उताऱ्यात आलेला 'मग काळांतरें कवीश्वरासि देहावसान जाले... अनोबासाचें देहावसान जालें :' हा भाग 'मराठी संशोधन मंडळा'च्या 'इतिहास-प्रकर्णा'त कोठेही आलेला नाही. असे का ? हा भाग का गाळला गेला असावा ? या 'इतिहास-प्रकर्णा'तील 'कवीश्वर व्यासीं सप्तरूपा सर्वज्ञाचिया लीळेचा बंध टाचला...' इत्यादी भाग डॉ देशपांडे यांच्या उताऱ्यात नाही. वस्तुतः हा चरित्रलेखनाच्या इतिहासाचा भाग असल्यामुळे डॉ. देशपांडे यांनी तो उद्धृत करणे अवश्य होते. त्यांना मिळालेल्या पोथीत तो असता, तर त्यांनी तो अवश्य उद्धृत केला असता. तेव्हा तो त्यांच्या पोथीत नसावा. मग काय तो म. गोपीराजांना मिळालेल्या पोथीत असावा ? की त्यांनी तो स्वतः तयार करून घातला असावा ? आनोबासापेक्षा कवीश्वराचे महत्त्व वाढविण्यासाठी असे होणे अगदीच अशक्य नाही. या संबंधात कै. मुरलीधरशास्त्री आराध्य यांच्यासारख्या जाणत्यांचा अभिप्राय आठवल्याशिवाय राहात नाही. 'श्रीचक्रपाणी : एक विश्लेषण' या आपल्या ग्रंथात (पान ८२) ते लिहितात–

"कै. महंत दत्तलक्षराज, कै. महंत मुरारी यक्षदेव व कै. महंत गोपीराज यांनी महानुभावीय वाङ्मय जनतेपुढे आणण्यासाठी जीवापाड प्रयत्न करून दुर्मिळ वाङ्मय जमवणे, त्याचे रक्षण करणे व संशोधक विचारवंतांना ते उपलब्ध करून देणे यासंबंधी त्यांनी मोलाची कामगिरी केली आहे. त्यांचे ते ऋण मोठे आहेच. पण त्याबरोबर

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

खाडाखोड करणे, भेसळ करणे, जुन्याच्या नावावर नवीन रचना करणे इ. उलाढाली करण्यासही त्यांनी कमी केले नाही. म्हणून त्यांच्या संग्रहातील व त्यांनी संशोधकांना पुरवलेले लिखाण डोळसपणे तपासणे आवश्यक आहे. आपले मन्तव्य ज्यामुळे सिद्ध होते ते न तपासताच जसेच्या तसे स्वीकारून प्रमाण रूपाने मांडणे ... ... संशोधकांना केव्हाही योग्य नाही."

श्रीप्रभूचां वियोगी काइही बंध न करितीचि?

'म्हाइंभटीं भटा विद्यमान श्रीप्रभुचां सन्निधानीं आंत्तियाचा दशक केला : तेथ काही सिद्धें पदें योजिली : कांही आपण गुंफिली : कोयोळोबासाचें नाव घातलें ..... तया उपरि श्रीप्रभुगोसावियाचां वियोगीं म्हाइंभटीं आपली सामग्री ईश्वरी अर्पिली : भणौनि ते काइही बंध न करितीचि :' हा एका पोथीवरील वृद्धाचारातील उल्लेख 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्रा'च्या प्रस्तावनेत (पा. ६६) मी निर्दिष्ट केला आहे. 'सिद्धे पदें' या आरंभीच्या शब्दांच्या अनुषंगाने 'बंध' या शब्दाचा 'पद्यरचना' असा अर्थ करून 'त्यावरून श्रीप्रभूच्या वियोगानंतर स्वतंत्र पद्यरचना म्हाइंभटांनी केली नसावी, असे दिसते' असे मी म्हटले आहे. प्रा. कुळकर्णी यांना मी केलेला अर्थ मान्य नाही. ते म्हणतात : 'पण बंध म्हणजे स्वतंत्र पद्यरचना कशी? 'बंध' म्हणजे 'रचना', एवढाच अर्थ घेतला तर गोविंदप्रभूच्या निधनानंतर म्हाइंभटाने ग्रंथरचनेचा कसलाच प्रयत्न केला नाही असे म्हणता येईल.' तेव्हा 'गोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटाकडे जाऊ शकत नाही. ... त्याला वृद्धाचारातील ही नोंद उपोद्बलक ठरते.' 'बंध' या शब्दाचा अर्थ 'पद्यरचना', 'काव्यरचना' कसा होतो हे अनेक उदाहरणांच्या साह्याने दाखवून प्रा. कुलकर्णी यांचा हा युक्तिवाद खोडता येणे सहज अशक्य आहे. पण त्याऐवजी दुसऱ्या एका दृष्टीने या 'वृद्धाचार'-कर्त्याच्या वरील विधानाचा मी या ठिकाणी पुनर्विचार करीत आहे.

हा वृद्धाचारकर्ता म्हणतो, की '...श्रीप्रभुगोसावियाचां वियोगी म्हाइंभटीं आपुली सामग्री ईश्वरीं अर्पिली...' म्हणजे त्यापूर्वी, अर्थात श्रीप्रभूच्या मृत्युपूर्वी त्याने आपली सामग्री ईश्वराला अर्पण केली नव्हती की काय ? वस्तुत: म्हाइंभट जेव्हा श्रीप्रभूला अनुसरले, तेव्हाच त्यांनी आपले सर्वस्व त्यांना म्हणजे ईश्वराला अर्पण केले. सर्वसंगपरित्याग करून ईश्वराची सर्वस्वाने सेवा करणे हेच तर अनुसरण होय. तेव्हा श्रीप्रभूच्या वियोगानंतर म्हाइंभटाने आपली सर्व सामग्री– आपले सर्वस्व ईश्वराला अर्पण केले हे म्हणणेच मुळात चुकीचे व म्हाइंभटांवर अन्याय करणारे आहे. म्हाइंभटांना बोध झाला होता तो श्रीचक्रधरांकडून. पंचकृष्णावर, आणि विशेषत: त्या काळी विद्यमान असलेल्या श्रीगोविंदप्रभु व श्रीचक्रधर या अवतारांवर ईश्वर म्हणून प्रतीती आली ती श्रीचक्रधरांच्या बोधामुळे. परंतु जवळच्या संबंधियापासून दूर राहता यावे म्हणून ते दूरच्या वऱ्हाड प्रांतात असलेल्या श्रीगोविंदप्रभूंना अनुसरले आणि आपल्या सर्वस्वाने त्यांची सेवा करू लागले. पुढे श्रीचक्रधरांनी त्यांना बोलावले, एळी जवळ त्यांची भेट झाली, चर्चा झाल्या. त्याही वेळी म्हाइंभटांनी म्हटले : "जी जी : माझी जे तुकी सामग्री तेतुकी आजिलागौनि गोसावीयांचा श्रीचरणीं अर्पिली" (उत्तरार्ध, ५६६) म्हणजे श्रीप्रभूच्या सन्निधानात आपली सामग्री त्यांनी ईश्वरावतार श्रीप्रभूच्या ठिकाणी अर्पण केली होती; तर श्रीचक्रधराच्या सान्निध्यात असताना ती त्यांच्या ठिकाणी अर्पण केली होती.

दुसरे असे की, एखाद्या भक्ताने आपली सर्व सामग्री ईश्वरार्पण केली म्हणून कोणताच 'बंध' = रचना, ग्रंथरचना न करण्याचे कारण काय ? त्यामुळे ईश्वराची सर्वस्वाने सेवा करण्यात काही उणीव निर्माण होते काय ? लेखनकर्तृत्वाची आपली 'सामग्री' ईश्वराचेच गुणवर्णन करण्याच्या कामी योजणे ही एक प्रकारची ईश्वरसेवाच होय. केसोबासाने केलेले 'रत्नमाळा स्तोत्र' ऐकून नागदेवाचार्यांनी म्हटले की, 'भलें केलें केसवदया : गोसावियांचीया अमोघ लीळा बांधलीया : तुवां वाक्पुष्पीं ईश्वरार्चन केले :' (स्मृस्थ. १४) नागदेवाचार्यांचा हा अभिप्राय काय दर्शवितो ? खुद्द म्हाइंभटांनी श्रीचक्रधरांच्या चरणी आपली सर्व सामग्री अर्पण केल्यानंतर त्यांच्या वियोगात त्यांच्या लीळाचरित्राचे संशोधन, संकलन व संपादन करून पूर्वार्ध व उत्तरार्ध

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लीळाचरित्राची रचना त्यांनी केली ना? त्यावेळी तर आपले गुरू श्रीगोविंदप्रभूंच्या सान्निध्यात ते होते. तरी त्यांच्या या श्रीचक्रधरस्वामींच्या लीळा-चरित्रांच्या त्यांच्या श्रीप्रभूंच्या सेवेत म्हणजेच ईश्वर-सेवेत काही न्यून निर्माण झाले नाही. कारण तेही एक ईश्वरसेवेचेच अंग होते. आणि ईश्वरार्पणबुद्धी-नेच ते ते कार्य करीत होते. मग श्रीप्रभूंच्या वियो-गात म्हाइंभट आपल्या सर्व सामग्रीसह ईश्वरसेवा करीत असताना, श्रीचक्रधरांच्याप्रमाणेच आपले प्रत्यक्ष गुरू श्रीगोविंदप्रभू यांच्या अमोघ लीळांच्या संकलन–संपादन–कार्याने त्यांच्या ईश्वरसेवेत उणीव येत असल्याचे समजण्याचे काही कारण नाही. उलट, श्रीप्रभूंच्या वियोगातच, त्यांच्या लीळा संकलन–संपादनामुळे म्हाइंभटांना खरी ईश्वरसेवा घडणार होती–घडली होती. परमेश्वराच्या असन्निधानात -वियोगात त्याचे निरंतर स्मरण करणे, हीच त्याची सेवा होय. 'एथीची चरीत्रे आठवीजेति : आइकी-जेति : उच्चारीजेति : तेही एक स्मरणचि की गा :' या श्रीचक्रधरस्वामींच्या वचनातून प्रेरणा घेऊनच म्हाइंभटांनी त्यांच्या 'लीळाचरित्रा'चे संशोधन-संकलन केले ना? या वचनातील 'एथीची चरीत्रे' या शब्दांचा अर्थ केवळ श्रीचक्रधरांची चरीत्रे असा नाही; तर सर्वच परमेश्वरावतारांची चरित्रे, असा आहे. वरील वचनाप्रमाणेच 'एथीचिया कथावार्ता कीजेति :' (सूत्रपाठ आचार, १३३) असे चक्र-धरांचे वचन आहे. त्यावर भाष्य करताना 'आचार-बंद' कर्ते विश्वनाथबास लिहितात : 'एथीचिया म्हणिजे आमचिया : कथा म्हणिजे कथिलीया : आणि वार्ता म्हणिजे वर्तलीया : तरी तीयाचि कवणी? ना द्वापरीचीया : अथवा आपुलीया : मागिले एकांकिचीया लीळा सांगितलीया तीया कथा : एणेचि उपलक्षणे सैह्याद्रापासूनि द्वारावति : ऋद्धि-पुरपर्यंत अवघीया कथाचि :'–अर्थात, सर्व परमे-श्वरावतारांच्या कथा. पण एवढे दूर कशाला? 'इतिहास प्रकरणा'तच नागदेवाचार्य सांगतात : 'एथीची चरीत्रे आठवीजेति...तेही एक स्मर-णचि कीं गा : ऐसें सर्वज्ञें मज नीरोपिलें होतें : म्हणौनि ऋद्धिपुरीं श्रीप्रभुचिया केळीक्रीडा : जिया मीया देखीलीया तेतूलीयाही आठवीतूचि असे...' यावरून भक्तांच्या स्मरणविधी मध्ये श्रीचक्रधरांच्या लीळांप्रमाणेच ऋद्धिपुरीच्या म्हणजे श्रीगोविंद-प्रभूंच्या लीळांचेही स्मरण अंतर्भूत होते, हे दिसून येईल. म्हणूनच श्रीचक्रधरांच्या वियोगानंतर म्हाइं-भटांनी स्वोद्धारासाठी व मार्गाच्या उपयोगासाठी जसे श्रीचक्रधरांच्या लीळांचे संशोधन-संकलन केले, तसेच श्रीगोविंदप्रभूंच्या वियोगानंतर त्यांच्याही लीळांचे संशोधन–संकलन केले असणार यात संशय नाही. आणि तसे ते त्यांनी केले असे 'मग श्रीप्रभु बीजें केलेंयानंतरे महीभटीं... श्रीप्रभुचीया लीळा लीहीलीया...' असे 'इतिहास प्रकरणा'त स्पष्टच म्हटले आहे. 'तिन्ही रूपे चरित्रे, पाच रूपे चरित्रे, सातें रूपे चरित्रे या संज्ञांतही हेच अभिप्रेत अस-ल्याचे आपण यापूर्वी पाहिलेच आहे. हे सर्व लक्षात घेतले म्हणजे उपरोक्त वृद्धाचारकर्त्याचे विधान अवास्तव म्हणून अमान्य करण्याशिवाय गत्यंतर नाही. किंवा ते लक्षात घ्यायचेच असेल, तर श्री-प्रभूंच्या वियोगी म्हाइंभटांनी स्वतंत्र गद्यरचना केली नाही एवढ्याच अर्थाने ते स्वीकारले पाहिजे.

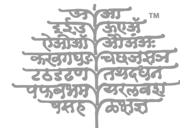
श्रीगोविंदप्रभुचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटांचेच

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट दिसून येईल, की दामोदर मुनीच्या 'वृद्धाचार अन्वया'तील एक चुकीचा निर्देश सोडला (आणि तो चुकीचा कसा आहे याचे साधार व सविस्तर विवेचन मी संपा-दिलेल्या श्रीगोविंदप्रभुचरित्रातील प्रस्तावनेत त्याच ठिकाणी केले आहे), तर 'ऋद्धिपुरचरित्र' म्हाइं-भटांनी लिहिले याविषयी कोणाही महानुभाव ग्रंथ-काराने मतभिन्नता दाखविलेली नाही. उलट गद्य 'अन्वयस्थळ' कर्ते हरिबास व सोंगोबास; पद्या-त्मक 'अन्वयस्थळ' कर्ता कृष्णमुनी; 'चरित्र अबाब'-कार राघव व 'इतिहास प्रकरणा'चा लेखक या सर्वांनी ऋद्धिपुरचरित्राचे कर्तृत्व म्हाइंभटांच्याकडेच दिलेले आहे. हे पुरावे निर्विवाद आहेत. 'तिन्ही रूपे', 'पाची रूपे', 'सातें रूपे' यांचे निश्चित अर्थ लक्षात घेतले म्हणजे हे पुरावे निःसंशय अस-ल्याचे दिसून येईल.

प्रा. कुलकर्णी यांचे स्वप्नरंजन : गोविंदप्रभूंचे तत्त्वज्ञान

प्रा. पां. ना. कुलकर्णी यांना 'ऋद्धिपुरचरित्र' अर्थात 'श्री गोविंदप्रभुचरित्र' 'या ग्रंथाच्या म्हाइं-

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

भटाच्या कर्तृत्वाविषयी ' ज्यामुळे ' दाट शंका येते ' असा आणखी एक मुद्दा त्यांनी मांडला आहे. त्यांचे म्हणणे असे, की ' लीळाचरित्रामुळे ' सूत्रपाठ ', ' दृष्टांतपाठ ' असे काही ग्रंथ निर्माण झाले. लीळाचरित्राच्या उत्तरार्धात आचारविचारविषयक उपदेशाला महत्त्व आहे. म्हणूनच महानुभावांचे तत्त्वज्ञान मांडणाऱ्या ग्रंथांना लीळाचरित्र आधारभूत ठरले. असे महत्त्व गोविंदप्रभुचरित्राला मुळीच लाभलेले नाही. पंथसंस्थापक म्हणून चक्रधरांना प्रचारासाठी आणि शिष्यांमध्ये तत्त्वज्ञान रुजविण्यासाठी अधिक बोलावे लागले असेल हे खरे, पण त्यांना ज्यांचा गुरुपदेश लाभला, त्या गोविंदप्रभूंच्या तत्त्वज्ञानाची–महानुभावांच्या या मूल प्रवाहाची–ओळख म्हाइंभट लेखक असता तर जरूर झाली असती. तशात म्हाइंभट स्वतः गोविंदप्रभूंचाच शिष्य असल्याने त्यांच्याविषयी लिहिताना अधिकच उचंबळून यायला हवा होता. तसा प्रकार नसल्याने या ग्रंथाच्या म्हाइंभटाच्या कर्तृत्वाविषयी दाट शंका येते.'

प्रा. कुलकर्णी यांच्या या अभिप्रायात व्यक्त झालेले आक्षेप हे केवळ त्यांच्या मनःपूत कल्पनारंजनातून निर्माण झाले आहेत. ' महानुभावांचे तत्त्वज्ञान मांडणाऱ्या ग्रंथांना लीळाचरित्र आधारभूत ठरले, असे महत्त्व गोविंदप्रभुचरित्राला मुळीच लाभलेले नाही ' हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. कारण, महानुभाव तत्त्वज्ञानाचा मूलाधार श्रीचक्रधरस्वामींची वचने होत. पण या वचनांचा व त्यांच्याद्वारा श्रीचक्रधरांनी निरूपिलेल्या तत्त्वज्ञानाचा ' मूल प्रवाह ' श्रीगोविंदप्रभूंच्या चरित्रात असायला पाहिजे, त्यावरून त्याची ओळख व्हायला पाहिजे अशी अपेक्षा प्रा. कुलकर्णी कशाच्या आधारे करतात? केवळ श्रीगोविंदप्रभु चक्रधरांचे गुरू होते म्हणून ? श्रीचक्रधरस्वामींना श्रीगोविंदप्रभूचा ' गुरूपदेश ' लाभला म्हणजे श्रीगोविंदप्रभूचे काही विशिष्ट तत्त्वज्ञान होते व त्या तत्त्वज्ञानाचा त्यांनी श्रीचक्रधरस्वामींना ' उपदेश ' केला असे प्रा. कुलकर्णी यांना कोणी सांगितले ? खुद्द चक्रधरस्वामींनी तरी तसे कोठे म्हटले आहे काय ? ' लीळाचरित्र ' किंवा इतर ग्रंथ यांतही तसा उल्लेख कुठेही आढळत नाही. असा ' उपदेश करणे' हे श्रीप्रभूचे अवतारकार्य नव्हते. ते त्यांनी स्वीकारले नव्हते. श्रीचक्रधरस्वामींच्या मते ' श्रीप्रभू ते आत्मारामु : श्रीप्रभू ते नीर्गुण ब्रह्म : श्रीप्रभू ते नीत्यमुक्त वस्तु : ' (लीळाचरित्र पूर्वार्ध ५८९) ते दान देत तेही कैवल्यदान. ' श्रीप्रभूपासौनि जीवां कैवल्यदान आति ' (सूत्रपाठ, विचारमालिका ६७) ज्ञानदानाचे कार्य त्यांनी स्वीकारले नव्हते. म्हणूनच त्यांनी कोणालाही कधी बोध किंवा ज्ञान दिले नाही, कुणाशी कधी चर्चा केली नाही, कधी निरूपण केले नाही. म्हणूनच त्यांचे काही तत्त्वज्ञान होते असे आढळत नाही. त्यामुळे महानुभाव तत्त्वज्ञानाचा मूळ प्रवाह त्यांच्या तत्त्वज्ञानात असल्याची प्रा. कुलकर्णी यांची कल्पना हे त्यांचे केवळ कपोलकल्पित आहे. असे काही निरूपण, असे काही तत्त्वज्ञान श्रीप्रभूंनी कधी सांगितलेच नाही तर म्हाइंभटांनी गोळा केलेल्या लीळांत ते येणार कोठून ? म्हणूनच ' गोविंदप्रभूंच्या तत्त्वज्ञानाची–महानुभावांच्या या मूल प्रवाहाची ओळख म्हाइंभट लेखक असता तर जरूर झाली असती ' ही प्रा. कुळकर्णी यांची कल्पना निराधार व व्यर्थ आहे. म्हाइंभटांनाही जो बोध झाला होता, जे ज्ञान मिळाले होते ते श्रीचक्रधरस्वामींपासून, गोविंदप्रभूपासून नव्हे, हे प्रा. कुळकर्णी कसे विसरतात कोण जाणे ?

उचंबळून यायला हवा होता !

'तशात म्हाइंभट स्वतः गोविंदप्रभूंचाच शिष्य असल्याने त्यांच्याविषयी लिहिताना अधिकच उचंबळून यायला हवा होता. ' प्रा. कुलकर्णी यांचे हे म्हणणेही असेच चुकीचे आहे. 'लीळाचरित्र', ' ऋद्धिपुरचरित्र ' यांचा लेखक म्हाइंभट याचे या चरित्रलेखनाचे ध्येयधोरण व एखादा आधुनिक चरित्रलेखक याचे ध्येयधोरण यांतील फरक लक्षात न घेतल्यामुळे त्यांच्याकडून असे विधान करण्यात आलेले असावे. आधुनिक चरित्रलेखक हा आपल्या चरित्रनायकाचे चरित्र लिहिताना ते आपल्या दृष्टिकोणातून लिहीत असतो. म्हणून चरित्रनायकाबरोबरच चरित्रलेखकाचेही विचार-विकार त्यात प्रगट झालेले आढळतात. असे म्हाइंभटांच्या चरित्रलेखनात आढळत नाही. तसे त्यांचे ध्येयच नव्हते. ' लीळाचरित्रा 'त त्यांना आपले

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

आराध्यदैवत परमेश्वरावतार श्रीचक्रधरस्वामी यांच्या लीळा जशा घडल्या तशा वर्णन करायच्या होत्या. हे कार्य त्यांनी अत्यंत तटस्थपणे केले आहे. त्यात त्यांनी स्वतःचे विचार–विकार कोठेही प्रगट होऊ दिले नाहीत. अनेक भक्तांकडून गोळा केलेल्या स्वामींच्या लीळा, स्मरणाला योग्य होतील अशा रीतीने त्यांनी, स्वतः सर्वत्र अलिप्त राहून, वर्णन केल्या आहेत. तेच त्यांच्या चरित्रलेखनाचे ध्येय होते. म्हणून त्यांनी त्यांतील प्रसंगांविषयी, व्यक्तीविषयी, निरूपणाविषयी कोठेही टीकाटिप्पणी केली, नाही की आनंद-विषाद व्यक्त केला नाही. फार काय, स्वतःसंबंधीच्या लीळांतदेखील, प्रा. कुळकर्णी म्हणतात त्याप्रमाणे म्हाइंभटांनी आपला 'उचंबळ' व्यक्त केला नाही. श्रीचक्रधरस्वामींचे 'लीळाचरित्र' लिहिताना त्यांच्यासमोर जे ध्येय होते, तेच श्रीगोविंदप्रभूंचे चरित्र लिहितानाही होते. आणि म्हणूनच, ते स्वतः श्रीप्रभूंना अनुसरले होते तरीही त्यांनी श्रीप्रभूंच्या लीळा अत्यंत तटस्थ वृत्तीने वर्णन केल्या आहेत. स्वतः ते कुठेही डोकावले नाहीत, त्यांनी आपले हर्षनिषाद प्रगट केले नाहीत, होऊ दिले नाहीत. चरित्रलेखनासंबंधीचे म्हाइंभटाचे हे ध्येयधोरण लक्षात घेतले म्हणजे 'म्हाइंभट स्वतः गोविंदप्रभूंचाच शिष्य असल्याने त्यांच्याविषयी लिहिताना अधिकच उचंबळून यायला हवा होता' अशी अपेक्षा करणेच चुकीचे आहे. तसा 'उचंबळ' गोविंदप्रभूचरित्रात आढळत नाही, म्हणून त्या ग्रंथाच्या म्हाइंभटाच्या कर्तृत्वाविषयी शंका घेणे हे तर अधिकच चुकीचे होय. [अपूर्ण]

१९४७–१९५४ पर्यंत झालेल्या मराठी पुस्तकांत साहित्य अकादमी (नवी दिल्ली) चे प्रथम क्रमांकाचे रु. पाच हजाराचे पारितोषिक प्राप्त झालेले पुस्तक

वैदिक संस्कृतीचा विकास

पृ. ६००] (सुधारून वाढविलेली नवीन आवृत्ती) [किंमत ३० रु.

लेखक— तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी.

प्रकाशक : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि० सातारा)

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

ग्रंथ-परीक्षण

दलित साहित्य : आजचे क्रांतिविज्ञान– बाबुराव बागूल; प्रकाशक : बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाउस, नागपूर; १९८१; पृष्ठे २९० + १६; मूल्य साठ रुपये.

प्रतिभावंत मराठी लेखक श्री. बाबुराव बागूल ह्यांच्या सांस्कृतिक आणि वाङ्मयीन विचारांचे दर्शन घडविणारा हा ग्रंथ महत्त्वाचा आहे. ऑगस्ट १९८० पर्यंत बागुलांनी लिहिलेले सात लेख, तीन प्रस्तावना, एक स्वगत आणि दिलेल्या दोन मुलाखती आणि तीन भाषणे प्रस्तुत ग्रंथात श्री. मधुकर ताकसांडे ह्यांनी संपादित केली आहेत. अत्यंत उत्कृष्ट निर्मितिमूल्ये असलेल्या ह्या पुस्तकाला इंग्रजीत दिलेल्या पृष्ठक्रमांकांनी मात्र गालबोट लागल्यासारखे वाटते. ग्रंथाचे वेष्टणचित्र म्हणजे डॉ. आंबेडकर, कार्ल मार्क्स व गौतमबुद्ध ह्यांच्या लेखनसंहिता उजव्या हातात घेतलेला युवक ! या युवकाने आव्हानात्मक रीतीने उभारलेल्या आपल्या डाव्या हाताची मूठ वळवलेली आहे. त्याच्या पाठीशी पिवळा सूर्य दाखविलेला आहे. विशेष म्हणजे या चित्रातील पिवळा, तांबडा, आणि निळा रंग अनुक्रमे बौद्धदर्शन, मार्क्सवाद आणि आंबेडकरवाद ह्यांची प्रतीके आहेत ! डाव्या-उजव्या हातांचे काहीसे परंपरागत संकेतही चित्रातील ह्या निळ्या युवकाने मोडलेले आहेत. संकेत मोडण्याचे हे काम ग्रंथाच्या चित्राप्रमाणेच त्यातील मजकुरानेही केले आहे, असे नंतर वाचकांच्या लक्षात यावे. फक्त ह्या वेष्टणचित्रातील ह्या आव्हानवीराची रेखा मात्र पुरेशी जोमदार आणि रगदार वाटत नाही. गुहामानवाने काढलेल्या चित्रातील ठाशीव ठसठशीत रेखांचे सामर्थ्य इथे जाणवत नाही.

बागुलांच्या ह्या विचारांचा मागोवा घेताना काही गोष्टी लक्षात घेणे आवश्यक आहे, असे मला वाटते : एक म्हणजे जेमतेम शालेय शिक्षण झालेल्या ह्या दलित व्यक्तीने डॉ. आंबेडकरांचाच ज्ञानसाधनेचाच कित्ता गिरवून अभ्यासू विचारवंताचा एक नमुना समाजापुढे उभा केला आहे. सर्व प्रकारे प्रतिकूल परिस्थितीत एकलव्याच्याच निष्ठेने त्यांनी आपली ज्ञानसाधना अखंडपणे चालविली. वैचारिक लेखन ही काही सोपी गोष्ट नव्हे. बाबासाहेबांच्या जीवनाचा आदर्श प्रत्यक्ष कृतीतून जगून दाखविणारा हा एक अखंड ज्ञानजिज्ञासू माणूस आहे. पुस्तकी पांडित्य किंवा शैक्षणिक पात्रता ह्यांचे कसलेच फायदे (आणि तोटेही) ह्या विचारवंताला झालेले नाहीत. दुसरे असे की, बाबुराव बागूल हे मुळात एक श्रेष्ठ सृजनशील साहित्यिक आहेत. त्यांनी मुख्यत: कथा आणि कादंबऱ्याच लिहिल्या असल्या, तरी त्यांचा पिंड हा एका कवीचा पिंड आहे. भावनात्मकता, काव्यात्मता आणि अफाटाचे वेड असलेली दुर्दम्य कल्पकता हे त्यांच्या संवेदनशीलतेचे विशेष गुण आहेत. भावोत्कट, कल्पकतापूर्ण आणि काव्यात्म असे जे नाही; ते बाबुराव बागुलांचेही नाही असेच म्हणावे लागते. बागुलांच्या विचारधनाकडे पाहताना त्यांच्या ह्या प्रकृतिधर्माचे विस्मरण होता कामा नये. आकादमिक शिस्त, संशोधनाच्या आणि प्रतिपादनाच्या शास्त्रीय पद्धती, तर्कसंगतीचा काटेकोरपणा ह्यांसारख्या गोष्टी बागुलांच्या विचारसृष्टीत प्राधान्याने महत्त्वाच्या ठरत नाहीत, हे महत्त्वाचे आहे. त्यांचे वैचारिक लेखन हा भावपूर्ण विचारांचा किंवा विचारपूर्ण भावनांचा उत्स्फूर्त आविष्कार असतो. अशी उत्स्फूर्तता, उत्कटता आणि आवेग हे त्यांच्या वैचारिक आशयअभिव्यक्तीचे खास विशेष होत. तिसरी एक गोष्ट उल्लेखनीय आहे. ती म्हणजे बागूल हे सामाजिक परिवर्तनाच्या प्रत्यक्ष चळवळीतील एक कृतिशील कार्यकर्तेही आहेत. विचाराइतकीच प्रत्यक्ष कृतीचीही कदर करणारा व तिचे मोल जपणारा हा कार्यकर्ता आहे. म्हणून

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

बागुलांच्या वैचारिकतेत कृती आणि विचार किंवा कार्य आणि विचारप्रणाली ह्यांच्यांत सतत एक प्रकारची द्वंद्वात्मकता आढळते. स्त्री-पुरुष द्वंद्वाप्रमाणेच हे द्वंद्वही त्यांच्या कार्याला आणि विचाराला परस्परपोषक ठरते. त्याचबरोबर ह्या द्वंद्वाने आखून दिलेली एक नैसर्गिक मर्यादाही ह्या दोहोंना असते. ह्या तीनही गोष्टींचे भान ठेवून बागुलांच्या या ग्रंथाचे महत्त्व ओळखले पाहिजे.

मराठी माणसाला हे अवघड वाटू नये; कारण काव्य आणि तत्त्वज्ञान, तसेच काव्य आणि कृती ह्यांचे साहचर्य मराठी साहित्याच्या इतिहासात संत ज्ञानेश्वरांपासूनच चालत आलेले आहे. ज्ञानेश्वरीसंबंधी तत्कालीन वैदिक पंडितांचे नेमके काय मत होते, हे कळावयाला मार्ग नाही; परंतु तत्कालीन पांडित्याच्या किंवा विद्वत्तेच्या काटेकोर निकषांवर ज्ञानेश्वरीचे मूल्यमापन कसे करण्यात आले असते, हे सांगणे अवघड नाही. ज्ञानेश्वरांच्यापासून रामदास-तुकारामांपर्यंतच्या सगळयाच संतसाहित्यात काव्य आणि जीवन, काव्य आणि सामाजिक परिवर्तन, काव्य आणि विचार ह्यांचे एकात्म नाते साधण्याचा प्रयत्न केला गेला आहे. ज्ञानेश्वरी हे मराठीतील आद्य क्रांतिविज्ञानच होते. ह्या क्रांतिविज्ञानातूनच महाराष्ट्राची संस्कृती आणि अस्मिता ह्यांचा पाया घातला गेला. बागुलांच्या ह्या ग्रंथाच्या नावातील क्रांतिविज्ञान हा शब्द जरा जड किंवा मोठा वाटण्याची शक्यता आहे. विशेषतः ह्या विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि होऊन गेलेल्या दोन जागतिक महायुद्धांच्या पार्श्वभूमीवर सगळयाच प्रकारच्या क्रांत्या आणि त्यांची विज्ञाने शंकास्पद ठरली आहेत. सगळया श्रद्धेय तत्त्वप्रणालींचा आणि जीवनमूल्यांचा आपल्या डोळयासमोर विनाश होत जाताना आधुनिक माणसाने पाहिलेला आहे. माणसाने मानलेले सगळेच देव पतन पावलेले आहेत. विद्यमान मानवी मनाचे केवळ निःसत्त्व असे अस्तित्वभानच कसेबसे तग धरून आहे. एका सर्वंकष सांस्कृतिक अराजकतेत आधुनिक माणसाचे मन भिरभिरत आहे. या परिस्थितीत बागुलांनी दलित साहित्याचे हे क्रांतिविज्ञान आपल्यासमोर मांडले आहे. कोणाला तो यूटोपिया वाटेल आणि म्हणूनच तो अप्राप्यही ठरेल. पण याही परिस्थितीत या यूटोपियाला आधार मिळतोच आणि तो आपल्याच सांस्कृतिक-साहित्यिक परंपरेतूनच मिळतो हे विसरता येणार नाही. ही ज्ञानेश्वरांपासून सुरू झालेली परंपरा काव्य आणि तत्त्वप्रणाली ह्यांची सांगड घालणारी आहे. ज्या पातळीवर ही परंपरा आपण समजावून घेतो, त्याच पातळीवर बाबुरावांचे हे विचारधन आपण समजून घेतले पाहिजे. याचे एक गमक इथे नमूद करता येईल. बाबुराव एका ठिकाणी लिहितात :

> " साहित्य कधी दलित नसते आणि साहित्याचा नायक होणाराही दलित नसतो. हे ठाऊक असूनही दलित–साहित्य हे नाव घेतले गेले आहे. ज्याकरिता डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर स्वतःला अस्पृश्य–दलित म्हणवून घेत होते, अथवा ज्याकरिता भगवान बुद्धांचे मत प्रतिपादत होते आणि ज्याकरिता अनेक क्रांतिकारक धर्मसत्तेच्या व दंडसत्तेच्या विरोधात देशोदेशी उभे ठाकले होते, त्याकरिता दलित साहित्य हे नाव धारण केले आहे आणि आपली प्रतिबद्धता व वामत्व सिद्ध केले आहे." [पृष्ठ ३४]

वरील विचारात दलित साहित्याची विशिष्टता आणि विश्वात्मकता ह्यांचे एक नेमके नाते बागुलांनी सहजपणे स्पष्ट केले आहे. दलित ह्या विशेषणाच्या मर्यादा सुचवूनही त्याची अमर्याद व्याप्ती येथे स्पष्ट केली आहे. हे विवेचन केवळ बुद्धिवादाचे आहे, असे म्हणता येत नाही. यात साहित्य, समाज आणि इतिहास यांचे परस्पर नाते एका क्रांतदर्शी प्रतिभेने झटकत जाणून व्यक्त करण्याची कविसुलभ अशी उत्स्फूर्तताही आहे. बाबुरावांच्या ह्या सगळयाच लेखनात विचारांना भेदक कल्पकतेने दिलेले व्यापक परिमाण लाभलेले आहे. म्हणूनच केवळ वैचारिक संगतीच्या निकषांना किंवा तार्किक सुसंगतीच्या निकषांना ह्या लेखनात मर्यादित महत्त्व आहे.

दुसऱ्या एका स्थळी ते लिहितात :

> " माणूस मूलतः दलित, उपेक्षित अथवा अस्पृश्य नसतो. त्याला ह्या अवनत अवस्थेला व्यवस्था पोहचवते... आणि म्हणून त्याचे

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
अनुक्रमणिका

चरित्रचित्रण करणारे साहित्यही दलित साहित्य नसते. हे ठावे असूनही एक प्रभावी धारा आपल्या लेखनाला दलित साहित्य म्हणवून घेते. हे म्हणणे हाच मुळी उद्योग आहे .. बुद्धाने जसे दु:ख स्वीकारले, अनेक क्रांतिकारकांनी दलितपण स्वीकारले, तसे दलितसाहित्याने दलितत्व स्वीकारले आहे... सम्यक् परिवर्तन करू शकणारी विज्ञान आणि समाजवाद सहजपणे स्वीकारू शकणारी भारतातील क्रांतिकारक ताकद दलित समाजच आहे. दलित हे विशेषण सम्यक् क्रांतीचे नाव आहे. क्रांतीचा साक्षात्कार आहे."

[पृष्ठे २८-२९]

दलित साहित्याच्या क्रांतिविज्ञानाची ही भूमिका पारंपरिक जातिभेदांना ओलांडून जाणारी ठरते. माणसाची माणूस म्हणून असलेली प्रतिष्ठा जपण्याचे व्रत या क्रांतिविज्ञानाने पतकरले आहे. हे व्रत घेणारा कोणीही असो, तो दलित क्रांतिकारकच ठरतो. इथे 'दलित' ही संज्ञा साधी भाषा उरत नाही, तर ती एक परिभाषा ठरते. तिला विशिष्ट असा अर्थ प्राप्त होतो.

बाबुरावांनी या पारिभाषिक अर्थानेच दलित साहित्याचे प्रभावी समर्थन केले आहे. या समर्थनाचा एक अपरिहार्य भाग म्हणून भारतातील हिंदू परंपरा, हिंदू मानसिकता आणि हिंदू संस्कृती आणि साहित्य यांच्यांतील मानवाच्या अवमूल्यनाचा जळजळीत परामर्शही त्यांना घ्यावा लागला. हा प्रक्षुब्ध, विद्रोही गद्याचा एक नमुना ठरावा. तो समजावून घेताना बागुलांना अभिप्रेत असलेली व्यापक दलित क्रांतिविज्ञानाची भूमिका विसरता कामा नये.

साहित्य, क्रांती आणि विज्ञान या संकल्पनांच्या पातळीवर उभे केलेले बागुलांचे हे विचारदर्शन जीवन आणि साहित्य यांच्या बांधीलकीच्या नात्यानेच निदर्शक आहे. ह्या नात्याची कल्पना तशी नवीन नाही. प्रस्थापिताच्या आणि परंपरेच्या विरुद्ध केलेल्या बंडखोरीतून कला आणि साहित्य यांची अभिजात रूपे प्रकट झालेली आहेत. प्रस्थापिताची मूर्ती व क्रांतीचे मूर्तिभंजन यांच्या एका कायमच्या संघर्षात मानवी संस्कृतीही सतत व्यग्र राहिल्याचे दिसून येते. ती मूर्ती आणि तिचे मूर्तिभंजन यांचा आशय मात्र बदलत जात असतो. बागुलांना आज भारतीय परंपरेतील मानव्याची हानी आणि तिचे मूर्तिभंजन अभिप्रेत आहे आणि ते कालोचितही ठरणारे आहे. यासाठी त्यांनी अनेकदा मार्क्सवादी परिभाषेचाही उपयोग केलेला आहे. उदा., हिंदू मानसिकता ही 'फॅसिस्ट' स्वरूपाची आहे असे ते म्हणतात. परक्या परिभाषेने तीक्ष्ण घाव घालता येतात; पण क्रांतीचे परवलीचे शब्द मायभाषाच देऊ शकते असे मात्र मनात येऊन जाते.

दलित साहित्याच्या 'नवजात प्रवाहाला एका सर्वंकष आणि समग्र क्रांतीचे वैचारिक अधिष्ठान देण्याचा' पुष्कळसा यशस्वी प्रयत्न बागुलांनी इथे केला आहे. कोणतीही चळवळ दीर्घकाल टिकून राहण्यास आणि प्रगत होण्यास विचारबळाची गरज असते. बागुलांना अभिप्रेत असणाऱ्या व्यापक अर्थाच्या दलित साहित्याच्या चळवळीचा म्हणूनच हे पुस्तक धर्मग्रंथ ठरावयास हरकत नाही.

पण वैचारिक पातळीवर काही गोष्टी नमूद करणे मला आवश्यक वाटते :- गेल्या दशकापासून आपल्या समाजातील तळागाळातील दलित-पीडित माणसे लेखन करू लागली आहेत. या तरुण दलित लेखकांजवळ स्वत:चे आणि स्वत:च्या मागील दोन-तीन पिढ्यांचे दारुण अनुभव ताजे आहेत. वर्तमानातील आधुनिकतेच्या जाणिवाही त्यांच्याजवळ आहेत. काय सांगायचे आणि कसे सांगायचे याचीही कल्पना त्यांना आहे. हा आशय जसाच्या तसा लेखनातून व्यक्त झाला, तरी तो अपूर्व असाच ठरतो. यासाठी कोणत्याही विशिष्ट अशा विचारप्रणालीची प्रकट अशी बांधीलकी खरोखरच आवश्यक आहे काय ? खुद्द बाबूराव बागुलांच्या कथात्मक साहित्याकडे पाहिले, तरी ते समजून घेण्यासाठी किंवा त्याची अर्थपूर्णता जाणून घेण्यासाठी दलित साहित्याचे क्रांतिविज्ञान व्रतस्थपणे स्वीकारण्याची आवश्यकता आहे काय ? 'बलुतं', 'रामनगरी', 'उपरा', 'हकीकत व जटायू', 'इस्कोट', 'मुक्काम पोस्ट देवाचे गोठणे' यांसारख्या दलित साहित्यकृती आत्माविष्काराच्या ज्या एका अनिवार्य प्रेरणेने निर्माण झाल्यासारख्या वाटतात, ती प्रेरणा जास्तीत जास्त स्वतंत्र आणि मुक्त राखणे मला अधिक महत्त्वाचे वाटते. एखाद्या परटाने, एखाद्या मांगाने, एखाद्या वडाऱ्याने, एखाद्या कातकऱ्याने, एखाद्या

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

भिल्लाने आपले जीवनानुभव मांडणे हे आज अगत्याचे आहे. यासाठी त्याला शब्दांचे माध्यम सुकरपणे उपलब्ध होणे इष्ट ! आणि आपले अनुभव जसे आहेत, तसेच व्यक्त करावयास त्यास प्रवृत्त करणेही तेवढेच अगत्याचे आहे. थोडक्यात, आत्मजीवनाच्या वास्तवतेची एक सृजनशील अभिरुची जोपासणे हे आजउद्याच्या दलित–पीडित साहित्यिकांच्या दृष्टीने अधिक आवश्यक आहे. आत्मजीवनाच्या वास्तवाची ही अशी अभिरुची जास्तीत जास्त सर्वांगीण व सर्वंकष कशी होईल यासाठी मार्गदर्शनाची गरज आहे. क्रांतिविज्ञान कशाही प्रकारे मांडले, तरी त्यातून वास्तवाची सर्वंकष अभिरुची बाधित होण्याची शक्यता असते आणि म्हणूनच मराठीतील दलित साहित्याच्या विस्तार–विकासासाठी शेकडो उपेक्षित जातिजमाती आपले दारुण जीवनानुभव हाती घेऊन उभ्या आहेत त्यांना विचारप्रणालीच्या विज्ञानात विद्यमान ऐतिहासिक टप्प्यावर गुंतवून ठेवणे कितपत योग्य आहे, याची मला शंका आहे.

अखेरपक्षी साहित्याचे विज्ञान हेच साहित्याच्या क्षेत्रात आपले अवतारकार्य उत्कृष्टपणे पार पाडण्यास मदत करते. आत्माविष्कार, आत्मजीवनाच्या वास्तवाचा आविष्कार हे इतर साहित्याप्रमाणेच दलित साहित्याचेही खरेखुरे क्षेत्र आहे. श्रेष्ठ आत्माविष्कार किंवा श्रेष्ठ आत्मचरित्र हे श्रेष्ठ आत्मकलहाच्या पोटी जन्मास येत असते. आपल्या समाजाला आजवर मुक्या राहिलेल्या शेकडो जातिजमातींच्या आत्माविष्काराची गरज आहे. जाग्या झालेल्या या जातिजमातींना आपल्या व्यावहारिक आणि वैचारिक अशा प्रचंड मानसिक ताणतणावातून विरंगुळा हवा आहे. एक प्रकारच्या आत्मिक विरेचनाची–कॅथर्सिसची–त्यांना नितांत गरज आहे. ही गरज आज तरी शब्दांचे माध्यमच भागवू शकेल, अशी परिस्थिती आहे. ही शब्दांची किंवा साहित्याची गरज पुरवणारे साहित्यविज्ञान आज महत्त्वाचे आहे. साहित्यविज्ञान स्वभावतःच जीवनाशी जे नाते बांधते, ते विशिष्ट विचारप्रणालीच्या पलीकडेच जाणारे असते. म्हणूनच साहित्यिकाच्या आणि साहित्याच्या खऱ्या कार्याची जाणीव आजउद्याच्या दलित साहित्यिकांना देणे महत्त्वाचे आहे.

साहित्यप्रणीत क्रांती मनाच्या एका संवेदनशील अशा कोपऱ्यात होत असते. दलित साहित्य दलितेतरांच्या मनांतील अपराधीपणाची जाणीव आजवर जागृत करीत आले आहे. दलितांच्या केवळ वास्तवदर्शी अशा आत्मनिवेदनातूनच क्रांतीच्या आवश्यकतेची कोडी उलगडत जातात. म्हणूनच क्रांतिविज्ञानाची वैचारिक मांडणी जेवढा परिणाम करेल, त्यापेक्षाही अधिक मोठा व सखोल परिणाम दलित साहित्य करू शकते. बागुलांच्या क्रांतिविज्ञानाचे महत्त्व आणि मर्यादा म्हणूनच आपण, विशेषतः दलित लेखकांनी नीटपणे जाणून घेतल्या पाहिजेत. आपल्या आत्मकलहाचा नेमका मागोवा घ्या, आपल्या वास्तवाचा सर्वांगीण वेध घ्या आणि आपण जे अनुभवले व जाणले ते नेमकेपणाने शब्दरूप करा हेच आजउद्याच्या दलित लेखकांनी लक्षात ठेवले पाहिजे.

आपले हे उद्दिष्ट अधिक समर्थपणे साध्य करण्यास त्यांना बागुलांच्या प्रस्तुत ग्रंथाचा उपयोग होईल. तथापि विचार हे अनुभवांचे पर्याय नसतात. म्हणून अनुभवांची जोपासना करणे साहित्यनिर्मितीच्या दृष्टीने अधिक उचित ठरते. यासाठीही विचारप्रणालीची मदत होतेच, त्यातून स्वानुभवांना स्पष्टता व परिदर्शन (पर्स्पेक्टिव्ह) प्राप्त होऊ शकते; तथापि अनुभवांचे साचे निर्माण होण्याचा धोकाही त्यात संभवतो. साहित्यिक बागूल व विचारवंत बागूल यांची ओळख करून घेताना या गोष्टी आपण लक्षात ठेवल्या पाहिजेत; कारण खुद्द बाबुरावांनी कळत नकळत या गोष्टी निर्विवादपणे लक्षात ठेवल्या आहेत.

– रा. ग. जाधव

गंगेत घोडं न्हालं (कथासंग्रह) : बापू कुंभोजकर, अभिजात प्रकाशन, २५१ सुभाषरोड, जयसिंगपूर (जि. कोल्हापूर); पृष्ठे १९०, मूल्य २० रुपये.

'गंगेत घोडं न्हालं' ह्या बापू कुंभोजकरांच्या विनोदी कथासंग्रहात देशपांडेनामक शिक्षकाच्या जीवनातील विविध प्रसंग अत्यंत विनोदी पद्धतीने रंगविलेले आहेत. देशपांडे हे नावाने देशपांडे असल्यामुळे ते स्वतःला बाजीप्रभूचे वंशज मानतात. त्यांच्या बायकोची (शरयूची) आपल्या

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवऱ्याला लोकांनी साहेब म्हणावे, निरनिराळ्या कामांसाठी आपल्या नवऱ्याकडे लोकांनी खेटे घालावे, तांबडा पट्टा गळचात अडकवलेला शिपाई फायलींचा गठ्ठा घेऊन दारात यावा (त्याला मंडईतून भाजी आणायला पाठवावे), सर्वांनी आपल्या नवऱ्याशी अदबीने व नम्रतेने बोलावे, वागावे अशी इच्छा असते. ह्या केंद्राभोवतीच त्यांच्या सर्व कथा आहेत.

देशपांड्यांच्या पत्नीला नवऱ्याला मास्तर म्हटल्यावर खूप राग येतो म्हणून ती आपल्या नवऱ्याला शिक्षकाची नोकरी सोडून द्यायला लावते. घरात घुसफूस, भांडणे होण्यापेक्षा देशपांडेही हायस्कूलची नोकरी सोडून शिक्षण खात्यातील 'ए. डी. ई. आय.' ची नोकरी स्वीकारतो. परंतु ज्याच्या पश्चात त्याचा शिपाईही त्याला साहेब संबोधत नाही हे अनुभवाला आल्यामुळे तो खरा साहेब नाही, तर फक्त कागदोपत्री साहेब आहे हे शरयूच्या लक्षात यायला वेळ लागत नाही. त्यामुळे आपल्या नवऱ्याने वरच्या 'डी. ई.' च्या जागेसाठी प्रयत्न करावे व त्याला ती जागा मिळावी म्हणून शरयू अनेक युक्त्या-प्रयुक्त्या करून प्रयत्न करते. परंतु येनकेन प्रकारेण प्रत्येक वेळा त्यांच्या पदरी निराशाच येते. तरी ती आपले प्रयत्न चालूच ठेवते. सरकारतर्फे चालू असलेल्या सामाजिक-सांस्कृतिक कार्यक्रमांत पुढे होऊन ती नवऱ्याला हमाली करायला लावते. आचार्य सोनबा सावे यांच्या पदयात्रेत त्याला मनाविरुद्ध सहभागी व्हायला लावते. शेवटी तर हवालदारातर्फे वशिल्याचा प्रयत्नही करते. परंतु प्रत्येक प्रयत्न देशपांडेच्या अंगावर शेकला जातो. तरीसुद्धा नामोहरम न होता देशपांडेच्या पत्नीचा प्रयत्न सुरूच असतो. आणि अखेर तिच्या प्रयत्नांना यश येऊन एकदाची देशपांडेला 'डी. ई.'ची ऑर्डर येते. आणि तो कागदोपत्री साहेब न राहता खरा साहेब होतो. एकदाचे 'गंगेत घोडे न्हाले' म्हणून देशपांडे खूष होतो.

अशी ह्या कथासंग्रहाची रूपरेषा म्हणावी लागेल. ह्यातील कथा अशा एकाच सूत्रात ओवलेल्या असल्यामुळे तसं ह्या पुस्तकाला विनोदी कादंबरीही म्हणता येईल. असा हा कथा व कादंबरी या दोहोंमधला प्रकार म्हणावा लागेल. देशपांडेच्या जीवनातील किंवा त्याच्या साहेब होण्याच्या मार्गातील १२ विविध व अत्यंत नाट्यपूर्ण प्रसंग निवडून तो एकदाचा साहेब कसा होतो हे स्पष्ट केले आहे. ह्या प्रसंगांची मांडणी विनोदी पद्धतीची असूनही वास्तवाचे भान कधीच सुटत नाही. उलट, असे देशपांड्यांना आलेले अनुभव नेहमीच वास्तवात घडत असल्याने त्यात जिवंतपणा तर वाटतोच, परंतु कुठेही कृत्रिमतेचा लवलेशही जाणवत नाही.

ह्या वेगवेगळ्या १२ कथांतून देशपांडे यांच्या स्वभावाचे विविध पैलू तर स्पष्ट होतातच; परंतु त्याबरोबरच समाजातील नानाविध प्रवृत्ती, मंत्र्यांचा मोठेपणा, शिक्षण क्षेत्रातील, विशेषतः प्राथमिक शिक्षक, ए. डी. ई. आय. दर्जापर्यंतच्या लोकांना कुठल्याही कामासाठी राबवण्याची वृत्ती, नोकरीतील प्रमोशनसाठी लागलेली चढाओढ, त्यातील वशिल्याचे महत्त्व, तसेच वरिष्ठ मर्जीसाठी निर्णयात फेरबदल करण्याची पद्धती अशा अनेक समस्यांवर मार्मिक व भेदक प्रकाश टाकला आहे. श्री. कुंभोजकरांच्या कथांची मांडणी प्रसंगनिष्ठ विनोदावर असून त्यातून त्यांच्या सूक्ष्म अवलोकन शक्तीचा व निरीक्षणशक्तीचा प्रत्यय आपणास येतो. त्यांच्या कथा ह्या त्यांतील सहजतेमुळे व वास्तवतेमुळे मोहक वाटतात. कुंभोजकरांचा हा दुसराच कथासंग्रह त्यांच्या लेखनाबद्दल बऱ्याच अपेक्षा निर्माण करून जातो.

× × ×

कुंपण (कथासंग्रह) : बापू कुंभोजकर, अभिजात प्रकाशन, २५१, सुभाष रोड, जयसिंगपूर (जि. कोल्हापूर), पृष्ठे १५६, मूल्य २० रुपये.

'कुंपण' हा बापू कुंभोजकरांचा ग्रामीण कथासंग्रह होय. यात एकंदर १० कथा असून विषयाच्या दृष्टीने त्यात वैचित्र्य जाणवते.

'कुंपण' ह्या कथेत धर्मा व तातू ह्यांचे जमिनीवरून निर्माण झालेले वैर, जमिनीच्या राखणीसाठी धर्माने आणलेला सत्त्या बेरड, तोडीस तोड म्हणून तातूच्या बहिणीने, नागुबाईने तेथे राहणे व व शेवटी त्या दोघांचे (सत्त्या बेरड व नागुबाई ह्यांचे) प्रेम व शेवटी धर्मा-तातूला झालेला पश्चात्ताप यात आहे. 'आवा' मध्ये गणपा व दामू यांच्या मैत्रीत गुलछडीच्या आगमनाने पडलेले अंतर आहे. 'खानदान' मध्ये जयसिंगराव व भीमराव

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

यांतील चढाओढ व शेवटी खानदानीपणाच्या अभिमानाने जयसिंगरावाने १२ टेरेलिनच्या ड्रेसची होळी करून आपल्या खानदानीपणाचे श्रेष्ठत्व दाखवून दिले आहे. 'कुलकर्ण्याचा तिढा' मध्ये हरिमामा कुलकर्णीची भाडेकरूची खोड जिरवायची युक्ती व त्यासाठी आपणहून आणलेली जप्ती आहे. 'कमिटयांचं लगिन' मध्ये गणपतराव गोंधळेने गुणवंतराव घोडक्याचे केलेले अनुसरण, त्यामुळे (लग्नाच्या कामाच्या कमिटयांच्या अनुकरणामुळे) गणपतरावाच्या मुलीच्या लग्नात झालेला गोंधळ हा अविस्मरणीय आहे. 'जुन्याची जात' मध्ये दौलतराव मान्यांची जिद्द, दुसऱ्याला त्रास होऊ नये म्हणून स्वतः सोसलेली झळ आहे. 'दोघांचं बी चुकलं' ही कथा पतिपत्नीतील भांडणाचे परिणाम दाखवून जाते. 'वळसा' ही अशीच वेगळया पद्धतीची कथा आहे. 'बाईची जात' मध्ये शिरजोर पाटलाला मंजुळा गाडेकरने शिकविलेला धडा आहे. 'पाटलाचं समदं न्यारं' ही कथा तशी विनोदी आहे. आपण पाटील, आपले काही तरी वेगळे असावे ह्या कल्पनेमुळे तात्या पाटील सर्कशीचा घोडा खरीदतात. पाटलाचं सगळं न्यारं असावं म्हणून त्यांचे चाहते त्याची मिरवणूक काढायचा बेत करतात.त्यात बँड वाजविला जातो, त्यातून घोड्याने घेतलेली लोळण, मिरवणुकीचा झालेला खोळंबा व घोड्यासाठी सगळी बँडपार्टी पोसायला तयार असलेले पाटील यातच पाटलांचं समदं न्यारंपण येते.

ह्या सर्व कथा वाचत असताना श्री. कुंभोजकरांनी ग्रामीण जीवनातील विविध प्रश्नांवर प्रकाश टाकल्याचे जाणवते. त्यातून स्पष्टपणे काहीही न सांगता त्यांच्या कथा बरेच काही शिकवून जातात. त्यांच्या कथा ह्या व्यक्तिनिष्ठ आहेत. कथा घडतात त्याच मुळी व्यक्तिस्वभावामुळेच. त्यामुळे प्राधान्याने त्यांच्या कथांतील व्यक्ती ह्या लक्षात राहतात. 'कुंपण' मधील धर्मा व तातू, 'आवा' मधील गणपा व दामू, 'खानदान' मधील जयसिंगराव व भीमराव, 'कुलकर्ण्याचा तिढा' मधील हरिमामा, 'कमिटयांचं लगिन' मधील गणपतराव जोंधळे, 'जुन्याची जात' मधील दौलतराव माने, 'दोघांचं बी चुकलं' मधील तामा पाटील व पारू, 'वळसा' मधील शंकर तेली, तेलीण व पाटील, 'बाईची जात' मधील मंजुळा गाडेकर, 'पाटलाचं समदं न्यारंच' मधील तात्या पाटील अशा विविध स्वभावाच्या व्यक्तिरेखा त्यांच्या कथांतून नजरेसमोर उभ्या राहतात. ह्या व्यक्तिरेखांतून मानवी मनाचे विविध पैलू त्यांनी चित्रित केले आहेत. त्यांच्या कथांत ग्रामीण भाषा किंवा वातावरणच आढळते, तसेच त्यांतील व्यक्तिरेखा ह्या खऱ्याखुऱ्या अर्थाने ग्रामीण जीवनाचे प्रतिनिधित्व करतात. त्यांचे आचार-विचार, समजुती ह्या सर्वांना ग्रामीणत्वाचे रंग आहेत. ह्या दृष्टीने 'कुंपण', 'जुन्याची जात', 'पाटलाचं समदं न्यारं' ह्या कथा उल्लेखनीय आहेत. कुंपणमधील धर्मा व तातू यांत जमिनीवरून निर्माण झालेले वैर, धर्माची शारीरिक दृष्टीने कमजोरी, त्यामुळे जमिनीच्या रक्षणासाठी त्याने आणलेला सत्या बेरड, त्यामुळे तातूचा झालेला कोंडमारा, तातूची बहीण नागुबाई हिने काढलेला तोडगा आणि त्यातून शेवटी निर्माण झालेला गोंधळ, कुंपणानेच जर शेत खाल्ले तर दोष कुणाकडे अशा वेगवेगळ्या प्रसंगांतून ही कथा पुढे जाते. 'जुन्याची जात' मधील दौलतराव माने कुळकायद्यात गेलेली जमीन परत मिळावी म्हणून २० वर्षे त्याने घातलेल्या कोर्टाच्या फेऱ्या जमीन पुनश्च कुळकायद्यानं जाऊ नये म्हणून कुणालाही कसायला देत नाही, परंतु या मोकळ्या जमिनीतील गवताचा इतरांना त्रास होतो म्हणून पडीक जमिनीच्या राखणीला त्यांनी ठेवलेला सालदार, अशा विविध प्रसंगांतून ह्या कथा वातावरणनिर्मितीबरोबरच त्यांतील व्यक्तींच्या अंगभूत गुणांवरही प्रकाश टाकतात.

त्यांच्या ह्या कथांचे वैशिष्टय म्हणजे त्यांतील गतिशिलता होय. प्रसंगापुढे प्रसंग उभे करून चलत्-चित्रपटासारखी रचना करून वाचकाचे लक्ष शेवटाकडे केंद्रित करण्याचे लेखकाचे सामर्थ्य उल्लेखनीय आहे. भाषारचना अगदी सहज-सोपी पण भावगर्भ आहे. त्यातील आशय व विषय यांतील समरसतेमुळे त्यांच्या कथा ह्या वाचकाच्या आठवणीत राहतात. हा कथासंग्रह त्यांच्या ग्रामीण लेखनाबद्दल बऱ्याच अपेक्षा निर्माण करतो.

— सौदामिनी चौधरी

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

सार-संकलन

चीनचा सिचुअन प्रांत हा त्या देशाच्या मध्य-भागी असलेला महत्त्वाचा प्रदेश आहे. १० कोटी लोकसंख्येच्या ह्या प्रदेशात चीनची सर्वोत्कृष्ट शेतजमीन मोठ्या प्रमाणावर आढळते. जो सिचुअनवर ताबा मिळवितो, तो चीनवर ताबा मिळवितो अशी चिनी म्हण आहे. एका दृष्टीने हा आपल्या पंजाबसारखा प्रांत आहे. आर्थिक विकास झपाट्याने घडवून आणायला अनुकूल ठरावी अशी ह्या प्रांताची नैसर्गिक परिस्थिती आहे. अलीकडच्या काळात ह्या प्रांताने आपली जी आर्थिक भरभराट साधली आहे, तिच्याविषयीची एक रोमहर्षक कहाणी आजच्या राजकर्त्यांकडून ऐकू येते.

उदा., फाय शियाओ–टुंग पुढील कथा सांगतात. हे चिनी सामाजिक विज्ञान अकादमीचे उप-संचालक आहेत, चीनच्या लोकशाही संघाच्या स्थायी समितीचे सभासद आहेत आणि एक प्राध्यापक आहेत. ते सांगतात, की ६० आणि ७० ह्या दोन दशकांत ह्या प्रांतात अंदाधुंदी होती, दुष्काळ पडत असे, लोक घरेदारे सोडून पळून जात, जमिनी ओसाड पडून राहत, लोकांना खायला मिळावे म्हणून चीनच्या इतर प्रांतांतून धान्याची आयात करावी लागत असे, पण आगगाड्यांची वाहतूक पण विस्कळीत झालेली असे, आणि यांगत्सी नदीतून बोटींनी धान्य आणून कशीबशी गुजराण होऊ शकत असे. औद्योगिक क्षेत्रातही अशीच अंदाधुंदी आणि बजबजपुरी होती.

एके काळी धान्याचे कोठार म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या ह्या प्रांताची अशी दुर्दशा का झाली ? हे अर्थात चांडाळचौकडीच्या कारवाईचे फळ होते. १९६० ते १९८० ह्या वीस वर्षांच्या काळात ह्या कारवायांना दोनदा बहर आला. १९६७ साली ह्या गटाने आक्रमक पवित्रा धारण केला, 'युक्तिवादांच्या साहाय्याने हल्ला करा, पण बळाच्या साहाय्याने संरक्षण करा' हे घोषवाक्य आपल्या अनुयायांना देऊन त्यांना सर्व पातळ्यांवर सत्ता काबीज करायला उत्तेजन दिले आणि ह्याचा परिणाम म्हणून प्रदेशभर हाणामाऱ्या सुरू झाल्या. लुचौ शहरातच २,००० माणसे ठार आणि ८,००० जखमी झाली. दुसरी भरती १९७६ मध्ये आली. टेंग शियाओ-पिंग तेव्हा उप-सभापती होते, आणि माओ यांच्या सूचनेप्रमाणे त्यांनी प्रांताची घडी बसवायला प्रारंभ केला होता. पण चांडाळचौकडीने परत मोडता घातला, अनेक पक्षकार्यकर्त्यांवर ते 'भांडवलशाही–मार्गी' आहेत असा आळ घेऊन त्यांना धमक्या दिल्या, राजीनामा द्यायला भाग पाडले आणि त्यांच्या जागी आपली माणसे घुसविण्याचा प्रयत्न केला. परत अंदाधुंदी माजली, कारखाने बंद पडू लागले आणि काळा बाजार फोफावला.

जनतेच्या सुदैवाने ऑक्टोबर १९७६ मध्ये चांडाळचौकडीचा बिमोड करता आला. आता सर्वत्र भरभराट आहे. शेतीची कामे जोरात सुरू आहेत, शहरांतून भाजीपाल्याचे प्रचंड ढीग विक्रीसाठी तयार आहेत, उपाहारगृहांतून उत्कृष्ट स्थानिक पक्वान्ने आणि खाद्यपदार्थ मिळू शकतात (पूर्वी त्यांना 'भांडवलशाही' म्हणून निषिद्ध मानण्यात येत असे); स्त्रिया आणि मुले यांच्यासाठी चांगल्या डिझाइनचे व रंगीबेरंगी कपडे दुकानांतून भरपूर प्रमाणात उपलब्ध आहेत. इ. १९७६ साली सिचुअन प्रांतात बाहेरून धान्य आणावे लागले होते. १९७७ मध्ये धान्योत्पादनाने उच्चांक गाठला. धान्य निर्यात करावे लागले. औद्योगिक उत्पादनातही आदल्या वर्षाशी तुलना करता ३० टक्क्यांनी वाढ झाली होती.

हा चमत्कार कशाने घडून आला ? प्राध्यापकसाहेबांचे म्हणणे अर्थात असे आहे, की वर्गकलह यशस्वीपणे पार पाडण्यात येऊन योग्य नेतृत्वाच्या हाती सत्ता देण्यात आल्यामुळे, आणि लोकांशी विचारविनिमय करून धोरणे ठरविण्यात येऊ लागल्यामुळे हा चमत्कार घडून आला. उदा. पूर्वी प्रांतामधील सर्व 'कम्यून्स' नी वर्षाला गव्हाचे एक आणि भाताची दोन पिके घेतली पाहिजेत अशी सक्ती होती. हा आदेश मूर्खपणाचा आहे असे शेतकऱ्यांचे म्हणणे होते. कारण सतत पडणारा पाऊस आणि कमी सूर्यप्रकाश यांच्यामुळे तिसरे पीक नेहमी वाया जात असे. घाईगर्दीने तीन पिके काढण्यापेक्षा दोन पिके व्यवस्थितपणे घेतली, तर अधिक धान्य पैदा होईल असे शेतकऱ्यांचे म्हणणे होते. ह्यावर "दोन पिके घ्यायची की तीन हा राजकीय निर्णय आहे" असे त्यांना दरडावून सांगण्यात येत असे. आता नेते शेतकऱ्यांचा अनुभवी सल्ला मानतात. १९७७ साली तीन पिकांखालची

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

जमीन ५ लक्ष हेक्टरांनी कमी करण्यात आली; पण भाताचे पीक १२ लक्ष टनांनी वाढले !

प्राध्यापकसाहेबांचे दुसरे म्हणणे असे, की उत्पन्नाच्या वाटणीचे जे समाजवादी तत्त्व आहे ते चांडाळचौकडीने धुडकावून लावले होते. समाजवादी तत्त्व हे, की जो जेवढे काम करतो त्या प्रमाणात त्याला उत्पन्न मिळाले पाहिजे. हे तत्त्व म्हणजे माणसाच्या स्वार्थी वृत्तीला केलेले आवाहन आहे, समाजवादी मनोधारणेला विरोधी आहे अशी चांडाळचौकडीची भूमिका होती. कुणीही कितीही कमी-अधिक काम करो, ते बरे करो, वाईट करो, सर्वांना सारखे मिळाले पाहिजे असे चांडाळचौकडीचे तत्त्व होते. प्राध्यापक महाशयांचे म्हणणे असे, की ह्या तत्त्वामुळे लोक नाउमेद होत आणि उत्पादन खाली येई. 'कामाच्या प्रमाणात दाम' हे तत्त्व स्वीकारल्यानंतर कमी काम केले, की दामही कमी मिळतो हे लोकांना समजले आणि उत्पादन वाढू लागले.

सिचुअनमध्ये झालेले हे परिवर्तन झाओ झियांग यांच्या नेतृत्वाखाली झाले. १९७५ ते १९७९ ह्या काळात ते सिचुअन प्रांताच्या पक्षसंघटनेचे सचिव होते. नंतर ते पोलिट-ब्यूरोचे सभासद व पंतप्रधान म्हणून पेकिंगला गेले. साठी ओलांडलेले झाओ हे सर्वसाधारणपणे सत्तरी ओलांडलेल्या आणि ऐंशीच्या आसपास असलेल्या चिनी राष्ट्रीय नेतृत्वाच्या दृष्टीने तरुण आहेत. १९६५ च्या सुमारास ते सांस्कृतिक क्रांतीला बळी पडले आणि पुढील पाचसहा वर्षे ते सार्वजनिक जीवनातून अदृश्य झाले. १९७१ मध्ये त्यांना परत अधिकारस्थान मिळाले आणि १९७४ मध्ये त्यांची सिचुअन प्रांतात बदली झाली. सांस्कृतिक क्रांतीने बिघडविलेली आर्थिक घडी नव्याने बसविण्याचा उपक्रम त्यांनी हाती घेतला. तोपर्यंत प्रांत उपासमारीच्या उंबरठ्यावर येऊन ठेपला होता आणि शांघाय आणि शांग्झी ह्या औद्योगिक प्रदेशांची एक वसाहत बनल्यासारखा झाला होता.

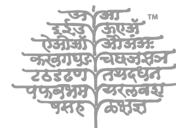
शेती आणि उद्योग ह्या दोन्ही आघाड्यांवर त्यांनी मोहीम उभारली. शेती-उत्पादनाला चालना देण्यासाठी अन्नधान्यांच्या आणि इतर शेती-मालाच्या किंमती वाढविल्या, शेतकऱ्यांना खाजगी जमिनीवर आणि कुटिर-उद्योगांवर अधिक वेळ काम करायला मोकळे केले आणि शेती-मालाचा जो खुला बाजार सांस्कृतिक क्रांतीमध्ये दडपून टाकण्यात आला होता तो परत सुरू केला. शेती-उत्पादनाचे लक्ष्य प्रत्येक कुटुंबागणिक त्यांनी मुक्रर केले. पूर्वी हे लक्ष्य सबंध कम्यूनसाठी मुक्रर करण्याच्या दिशेने प्रयत्न होत होते. माओ यांचा भर सामूहिक प्रयत्नावर होता, शेतीसाठी उत्पादन-संघ संघटित करण्यात येत असत. हा सर्वांत लहान सामूहिक एकक होता. ह्या उत्पादन-संघांची मिळून ब्रिगेड होत असे आणि अनेक ब्रिगेड मिळून एक कम्यून बनत असे. उत्पादन-संघ एका खेड्याचा किंवा अनेक खेड्यांचा मिळून बनलेला असे. माओ यांच्या कारकीर्दीत उत्पादनाच्या हिशोबासाठी उत्पादन-संघ हा मूळ एकक मानला जात असे, कुटुंब किती उत्पादन करते हे हिशोबात धरण्यात येत नसे आणि सबंध कम्यून हाच हिशोबासाठी एकक धरावा ही आदर्श परिस्थिती मानण्यात येत असे.

दर कुटुंबासाठी उत्पादनाचे लक्ष्य मुक्रर केल्याने ते गाठण्याची जबाबदारीही कुटुंबावर पडते. ह्या जबाबदारीच्या बदल्यात झाओ यांनी कुटुंबाला तीन स्वातंत्र्ये दिली. आपल्या खाजगी जमिनीचा विस्तार करण्याचे स्वातंत्र्य, खुल्या बाजारात व्यवहार करण्याचे स्वातंत्र्य आणि खाजगी रीतीने उद्योग करण्याचे स्वातंत्र्य.

थोडक्यात, खाजगी प्रयत्नांना खुल्या बाजाराद्वारे पारितोषिक देऊन वाव देणे ही झाओ यांची रणनीती शेतीच्या क्षेत्रात यशस्वी ठरली यात शंका नाही. पण उद्योग-क्षेत्राचे काय? उद्योगधंद्यांनाही असेच स्वातंत्र्य देणे इष्ट ठरेल हा नवीन आमदानीला पसंत असलेल्या अर्थशास्त्रज्ञांचा सूर आहे. पण उद्योगधंद्यांना हे स्वातंत्र्य द्यावे ह्या मागणीचा अर्थ असा होतो, की किती कामगार कामावर ठेवायचे, त्यांना मजुरी किती द्यायची, कच्चा माल आणि यंत्रसामग्री किती घ्यायची इ. निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य त्यांना द्यावे लागेल. समाजवादी समाज-रचनेतील मध्यवर्ती नियोजनाशी ह्या स्वातंत्र्याची सांगड कशी घालता येईल हा यक्षप्रश्न आहे.

तरीसुद्धा उद्योगधंद्यांना पूर्वीपेक्षा अधिक स्वातंत्र्य देण्यात येत आहे आणि त्याचा परिणाम म्हणून उत्पादन वाढल्याचे, मजुरीची पातळी उंचावल्याचे आणि औद्योगिक वाढीची गती अधिक जलद झाल्याचे आढळून येत आहे.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रत्येक प्रदेशाने शक्य तितकी आर्थिक स्वयंपूर्णता साधावी हे माओ यांच्या आर्थिक नीतीचे एक प्रमुख साध्य होते. ह्याचा एक परिणाम असा झाला, की लोखंड आणि कोळसा असो-नसो, प्रत्येक प्रदेशात पोलादाचा कारखाना आहे. यंत्रसामग्रीचे उत्पादन चालू आहे आणि उपभोगाच्या वस्तूही बनविण्याची तरतूद आहे. ह्या औद्योगिक धोरणामागचे विचार-सूत्र असे, की युद्ध अटळ आहे आणि देशाच्या संरक्षणासाठी औद्योगिक क्षमता शक्य तितकी विखरून टाकणे इष्ट आहे. डेंग-झाओ यांचा ह्या धोरणावरील मुख्य आक्षेप असा, की ह्या धोरणामुळे जेवढ्या उत्पादन-सामग्रीचा अपव्यय झाला ती जर कारणी लावली असती, तर देशाचा विकास अधिक जलद गतीने झाला असता, वाहतुकीची व्यवस्था अधिक कार्यक्षम करता आली असती आणि लष्करी सामर्थ्यही वाढविता आले असते. युद्ध अटळ आहे हा सिद्धांत डेंगसुद्धा स्वीकारतात. पण माओ यांची अर्थनीती ज्याप्रमाणे युद्धपरिस्थितीत टिकाव धरण्यासाठी, युद्ध दीर्घकाळ झुंजविण्यासाठी काय करावे लागेल ह्याच्या विचारावर प्रामुख्याने आधारलेली होती तशी डेंग यांची नाही. उपभोगाच्या वस्तूंच्या उत्पादनावर आधारलेली अर्थव्यवस्था त्यांना उभारायची आहे. उत्पादनाचा जो घटक चीनमध्ये प्रचंड प्रमाणावर उपलब्ध आहे– म्हणजे श्रमिक वर्ग– त्याचा यासाठी त्यांना पुरेपूर उपयोग करून घ्यायचा आहे. अति-प्रगल्भ औद्योगिक तंत्रे त्यांना घाईगर्दीने प्रविष्ट करायची नाहीत; कारण त्यांच्यावर काबू मिळवायला कामगारांना वेळ लागतो आणि तोपर्यंत सामग्रीचा अपव्यय होतो. अवजड उद्योग आणि लष्करी सामर्थ्य यांना संपूर्ण प्राधान्य दिल्याने अन्न आणि उपभोग-वस्तू यांच्या उत्पादनावर विपरीत परिणाम कसा होतो याचे उदाहरण, सोव्हिएट रशियाच्या रूपाने, त्यांच्यापुढे ठळकपणे आहे.

कारखान्यांना जे मर्यादित स्वातंत्र्य आता देण्यात आले आहे, त्याचा व्यवहारात अर्थ काय होतो? मध्यवर्ती नियोजनखात्याने उत्पादनाचे आठ दंडक (नॉर्म्स) घालून दिले आहेत– उत्पादनाचे परिमाण, गुणवत्ता, विविधता, कच्च्या मालाच्या व ऊर्जेच्या वापरातील काटकसर, श्रमाची उत्पादकता, उत्पादनखर्च, नफा आणि खेळत्या भांडवलाच्या वापराचा वेग. ह्या दंडकांचे पालन जो कारखाना करील आणि मध्यवर्ती खात्याने नेमून दिलेल्या लक्ष्याहून अधिक उत्पादन साधील त्याला जो नफा होईल त्याचा १५ ते २५ टक्के हिस्सा 'व्यापारी निधी' म्हणून स्वतः-कडे ठेवता येतो आणि प्रत्येक कामगारामागे सरासरीने २.५० युआन 'बोनस निधी'मध्ये ठेवता येतात. कार्यक्षमतेला असे पारितोषिक देण्याची व्यवस्था झाल्यामुळे आणि प्रत्येक कामगाराला पारितोषिकात हिस्सा असल्यामुळे कार्यक्षमता टिकवून धरण्याची आणि वाढविण्याची जबाबदारीही सर्व कामगारांमध्ये आणि अधिकाऱ्यांमध्ये विभागून देता येते. पूर्वी उत्पादनाच्या आठ दंडकांचे पालन करण्याची जबाबदारी कारखान्याच्या अधिकारीवर्गावर असे. कामगारांना व्यक्तिशः त्याचे सोयरसुतक नसे. उदा. कच्च्या मालाचा अपव्यय झाला किंवा तयार माल निकृष्ट निघाला, तर त्याचा परिणाम म्हणून कामगारांचे काही बिघडत नसे. आता ह्या सर्व दंडकांच्या बाबतीत तपशीलवार हिशोब ठेवावा लागतो. कारण आता हे दंडक पाळले जाण्याशी पारितोषिक निगडित करण्यात आले आहे. कारखान्याच्या प्रत्येक 'वर्कशॉप'ला आपण किती कच्चा माल व उर्जा यांचा वापर केला, केवढे उत्पादन केले, किती तयार माल निकृष्ट ठरल्यामुळे वाया गेला, किती तास काम केले, इ. गोष्टींचा हिशोब ठेवावा लागतो. विशिष्ट 'वर्कशॉप'ने ह्या बाबतीत ढिलाई दाखविली आणि त्याचा परिणाम म्हणून सबंध कारखान्याचे उत्पादन घटले किंवा नफा कमी झाला तर त्याचे आर्थिक शासन त्या वर्कशॉपला आणि त्यातील कामगारांना भोगावे लागते. ह्या पद्धतीमुळे सर्व कामगार उत्पादनाचे दंडक पाळण्याच्या आणि उत्पादन वाढविण्याच्या कामी तत्परता दाखवू लागले आहेत.

कामगारांना मिळणारा बोनसही आता हिशोबाने मिळतो. जे अधिक काम करतात, कमी खर्चात अधिक वस्तू आणि अधिक चांगल्या वस्तू बनवितात त्यांना त्याबद्दल मिळणारे अधिक वेतन म्हणजे बोनस अशी बोनसची व्याख्या करण्यात आली आहे. यामुळे कामगारांना मिळणाऱ्या बोनसमध्ये १ ते १० एवढी तफावत पडू शकते. पण ज्या निकषांना अनुसरून बोनस ठरविण्यात येतो, ते 'स्पष्ट आणि न्याय्य' असल्यामुळे कुणालाही कुरकूर करता येत नाही.

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्रमाणित अवजारे बनविणाऱ्या एका वर्कशॉपमध्ये तेरा कामगार होते; पण उत्पादनाची मुक्रर केलेली लक्ष्ये गाठण्यात वर्कशॉप नेहमी मागे पडत असे. कामगारांची संख्या जेव्हा तेरावरून सातावर आणण्यात आली, तेव्हा त्यांनी लक्ष्य तर गाठलेच; पण तीस टक्के अधिक उत्पादन केले. आता ह्या कारखान्याने ५०० कामगारांची आणि ५६ यंत्रांची इतरत्र बदली करण्यात यावी असा अर्ज केला आहे. व्यवस्थापन सुधारले आणि कामगारांनी अधिक कामगारांनी अधिक कार्यक्षमतेने काम केले तर कामगार आणि यंत्रसामग्री यावर होणाऱ्या खर्चात बचत करता येते, नफ्याचे मान वाढते आणि त्याचा लाभ सर्व उत्पादकांना होतो हे सत्य आता अंगवळणी पडू लागले आहे.

कारखान्यांना देण्यात आलेल्या मर्यादित स्वातंत्र्याचा आणखी एक भाग असा, की मध्यवर्ती नियोजनाने नेमून दिलेले उत्पादनलक्ष्य पुरे केल्यानंतर आपले वरकड उत्पादन खुल्या बाजारात विकायला ते मोकळे असतात. पण ह्यासाठी बाजारात कोणत्या मालाला प्रत्यक्ष मागणी आहे ह्याचा विचार करून तिला अनुकूल ठरेल अशा मालाचे उत्पादन कारखान्यांना करावे लागते. "आम्ही सरकारी नियोजनाला अनुसरून ह्या मालाचे उत्पादन केले आहे. आता तुम्ही तो विकत घ्या" असे दरडावून सांगून चालत नाही. पूर्वी सर्व कच्चा माल सरकारी नियोजन–यंत्रणेकडून मिळत असे आणि सर्व तयार माल सरकारी विक्री–मंडळाच्या हवाली करण्यात येत असे. अशा रीतीने होणारे उत्पादन आणि पुरवठा यांच्यांत अनेकदा मेळ नसे. मागणी असलेल्या वस्तूंचा पुरवठा कमी पडत असे, तर तयार मालाचे ढीग वखारीत पडून राहत आणि मग उत्पादन कमी करावे लागे. उत्पादन–कुवत वाया जाई.

आता सरकारने नेमून दिलेले लक्ष्य गाठल्यानंतर उरलेली उत्पादन-कुवत कोणत्या मालाचे उत्पादन करण्यासाठी वापरावी हा निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य कारखान्यांना देण्यात आले असल्यामुळे उत्पादनामध्ये लवचिकपणा आला आहे. कोणत्या प्रकारच्या मालाला मागणी आहे ह्याची पाहणी करून कशाचे किती उत्पादन करायचे हे कारखाने ठरवितात. यामुळे उत्पादनात वाढ झाली आहे आणि उत्पादन-कुवत पडून राहण्याचे प्रमाण कमी झाले आहे.

तिसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी, की यंत्रसामग्रीत तांत्रिक सुधारणा करण्यासाठी आणि तिचे आधुनिकीकरण करण्यासाठी आता अधिक पैसा उपलब्ध करून देण्यात आला आहे. पूर्वी यंत्रसामग्रीच्या निकामी झालेल्या भागांच्या जागी नवे भाग बसविण्यासाठी आणि मधूनमधून पाहणी, दुरुस्ती आणि साफसफाई करून ती ठाकठीक करण्यासाठी काही पैसा घसारा म्हणून बाजूला काढण्यात येत असे. यंत्रसामग्रीचे आधुनिकीकरण करण्यासाठी फारसा पैसा उपलब्ध करून देण्यात येत नसे. ह्यामुळे यंत्रसामग्री लवकर जुनाट ठरत असे; कारण मध्यंतरात जी तांत्रिक प्रगती झालेली असे तिला अनुसरून यंत्रसामग्रीत सुधारणा करायला अवसर नसे. आता कारखान्यांना फायदा होऊ लागला असल्यामुळे त्यातून अधिक रक्कम घसारा म्हणून बाजूला काढण्यात येणे शक्य झाले आहे. त्यातून यंत्रसामग्रीची तांत्रिक सुधारणा मोठ्या प्रमाणावर करणे शक्य झाले आहे. घसारा म्हणून बाजूला काढलेल्या रकमेचा विनियोग कशासाठी करायचा हा निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य कारखान्यांना, काही नियमांच्या चौकटीत, देण्यात आले आहे. सुधारलेली नवीन यंत्रसामग्री बसविली तर जो नफा होईल तो दोन वर्षे सरकारात जमा न करता उत्पादन वाढविण्यासाठी वापरण्याची मुभा कारखान्यांना देण्यात आली आहे. तसेच कारखान्याला होणाऱ्या एकंदर नफ्यातून कामगारांसाठी घरे बांधण्याचे स्वातंत्र्यही कारखान्यांना देण्यात आले आहे.

सरळ भाषेत ह्या सर्व सुधारणांचा अर्थ असा होतो, की चीन परत 'भांडवलशाही' उत्पादनपद्धतीकडे वळत आहे. किंवा साम्यवाद म्हणजे भोंगळपणा आणि भांडवलशाही म्हणजे कार्यक्षमता हे समीकरण अमान्य करून उत्पादन अधिक कार्यक्षम करण्याच्या मागे लागला आहे. हा व्यवहारवाद आहे. माओ यांच्या कार्यक्रमामागे एक खोल तत्त्वज्ञानात्मक प्रेरणा होती. एका वेगळ्या प्रकारच्या मानवी समाजाचे आणि त्याला साजेशा, वेगळ्या प्रकारच्या मानवी व्यक्तीचे दर्शन ह्या प्रेरणेचा आधार होता. पण इतर तत्त्वज्ञानांप्रमाणे ह्या तत्त्वज्ञानाच्या धुंदीतही फार काळ जगता येत नाही हे चीनमध्ये दिसून आले. अखेरीस व्यवहार सांभाळावा लागतो.

अनुक्रमणिका
मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत
नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मी आलेय् 'मिंटी', एक खारोटी



स्वभाव माझा जागरूक,
वृत्ती माझी संचयी,
चालणे माझे चपळ,
वागणूक माझी निगर्वी.

सेतू बंधनात आपला वाटा उचलून
रामाचा आशीर्वाद मिळवलेली,
आजही थोरामोठ्यांचे
आशीर्वाद असेच आहेत पाठीशी.

माझं घर होतं दूर रानात
झाडांच्या ढोलीत—
आता मात्र माझं घर खेड्यांत,
शहरांत, महाबँकेच्या शेकडो शाखांत.

मी आलेय् 'मिंटी'
मी म्हणजे महाबँक

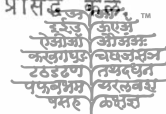
बँक ऑफ महाराष्ट्र

(भारत सरकारचा उपक्रम)

मुख्य कचेरी :
'लोकमंगल' शिवाजीनगर
पुणे–४११ ००५

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

मी आलेय् 'मिंटी', अेक खारोटी



स्वभाव माझा जागरूक,
वृत्ती माझी संचयी,
चालणे माझे चपळ,
वागणूक माझी निगर्वी.

सेतू बंधनात आपला वाटा उचलून
रामाचा आशीर्वाद मिळवलेली,
आजही थोरामोठ्यांचे
आशीर्वाद असेच आहेत पाठीशी.

माझं घर होतं दूर रानात
झाडांच्या ढोलीत–
आता मात्र माझं घर खेड्यांत,
शहरांत,महाबँकेच्या शेकडो शाखांत.

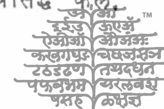
मी आलेय् 'मिंटी'
मी म्हणजे महाबँक

बँक ऑफ महाराष्ट्र

(भारत सरकारचा उपक्रम)

मुख्य कचेरी :
'लोकमंगल' शिवाजीनगर
पुणे–४११ ००५

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई